Dr. A. Hermann's
theologische Vorlesungen.

Dr. A. Hermann.

IV.

Katholicismus und Protestantismus.

Berlin
Verlag von Wiegandt & Hempel
1869.

Dr. A. Neander's theologische Vorlesungen.

Herausgegeben

durch

Dr. J. Müller.

IV.

Katholicismus und Protestantismus,

herausgegeben von Lic. H. Meßner,

Professor der Theologie an der K. Universität und Inspector des K. Dom-Candidaten-Stifts zu Berlin.

Berlin.

Verlag von Wiegandt & Grieben.

1863.

Dr. A. Neander's

Katholicismus und Protestantismus.

Herausgegeben

von

Lic. Hermann Meßner,

Professor der Theologie an der K. Universität und Inspector des K. Dom-Candidaten-Stifts zu Berlin.

Berlin.

Verlag von Wiegandt & Grieben.

1863.

Unter dem gesetzlichen Vorbehalt einer künftigen eigenen Uebersetzung in fremde Sprachen.

Inhalt.

Einleitung. S. 1—25.

Frühere einseitige Behandlung des Gegenstandes in der Polemik; Reaction dagegen in Calixt und Spener. S. 1 ff. — Andre Einseitigkeit des Rationalismus. S. 5 ff. — Richtigere Würdigung; Gestaltung der Symbolik und Apologetik durch Planck, Marheineke, Schleiermacher, Sack. S. 8 f. — Wahre Polemik und wahre Irenik. S. 10 f.

Haupterforderniß für die Behandlung. S. 11 ff.

Die Namen: Katholicismus und Protestantismus. S. 15 ff.

Eintheilung. S. 24 f.

Erster Abschnitt.

Die Grundprincipien der Gegensätze. S. 26—68.

Erkenntnißquelle derselben. S. 26 ff.

Bestimmung derselben: die unmittelbare und die durch die Kirche vermittelte Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus; darin das sogenannte materiale und formale Princip zusammengefaßt. S. 27 ff.

Nachweisung der Richtigkeit dieser Bestimmung. S. 32 ff. — Eigenthümliche Auffassung von Thiersch und Beurtheilung derselben. S. 35 ff.

Welthistorische Stellung und genetische Entwicklung der beiden Gegensätze: Möhler's Vergleichung der Reformation mit dem Gnosticismus. S. 47 ff. — Baur's Auffassung des Characteristischen im Katholicismus. S. 51 ff. — Heidnisch-artige Auswüchse des Katholicismus S. 55 f.

Gleichheit und Unterschiede der Gestaltung des katholischen Princips in der griechischen und in der römischen Kirche. S. 57 ff.

Lutherische und reformirte Kirche; verschiedene Auffassungen des Unterschieds und deren Beurtheilung. S. 60 ff. — Die Grunddifferenz. Nothwendigkeit der Vereinigung. S. 65 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die genetische Entwicklung der speciellen Gegensätze. S. 69.

1. Tradition und Schrift. S. 69—99.

Die Gegensätze selbst. S. 69 ff.

Genetische Entwicklung. Verschiedene Bedeutung der mündlichen Ueberlieferung und des geschriebenen Wortes für die apostolische und für spätere Zeiten. S. 72 ff. — Verkennung dieses Unterschiedes in der nachapostolischen Zeit (Tertullian); Reactionen gegen das Traditionsprincip (Marcion, der Montanismus). S. 74 ff. — Verwechslung dessen, was dem Wesen, und dessen, was der Form nach apostolisch; Fixirung der Tradition durch die Concilien. S. 77 ff. — Augustinus. S. 81 ff. — Das commonitorium des Vincentius von Lirinum. S. 83 f. — Mittelalter; Nikolaus von Cusa. S. 84 ff. — Reformation und Tridentinum. S. 86 f. Anfängliche Unsicherheit bei den Protestanten. S. 87 ff.

Beurtheilung. Nothwendigkeit eines höheren Kriteriums für die Benutzung der Tradition. S. 89 ff. — Art der Bestimmung desselben. S. 93 ff.

Uebergang zum Folgenden. S. 98 f.

2. Der Urstand des Menschen. S. 99—113.

Der Gegensatz selbst. S. 99.

Genetische Entwicklung. Alte Unterscheidung zwischen dem Bilde Gottes im Menschen und der Aehnlichkeit mit Gott. S. 99 f. — Augustinus und Pelagius. S. 100 ff. — Die Scholastik; dona naturalia und dona gratiae, Thomisten und Scotisten. S. 102 ff. — Reformatoren und Tridentinum. S. 106 ff. — Bellarmin. S. 108 f. — Wichtigkeit der katholischen Auffassung für die Ethik; Zurückfallen in vorchristliche Standpuncte. S. 109 ff.

Beurtheilung. S. 112 f.

3. Von der gegenwärtigen Natur des Menschen. S 113—131.

Der Gegensatz selbst. S. 113 f.

Genetische Entwicklung. Die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungsempfänglichkeit der menschlichen Natur zusammengehörende Momente; jene mehr hervorgehoben in der occidentalischen, diese in der

orientalischen Kirche. S. 115. f. — Pelagius. S. 116 f. — Augustinus; dessen absolute Prädestinationslehre. S. 117 ff. — Vermittlungsversuch im Semipelagianismus; fernerer Verlauf; Scholastik. S. 120 ff. — Vorreformatoren und Reformatoren; einseitige Hervorhebung der Erlösungsbedürftigkeit; Reaction dagegen bei Melanchthon. S. 123 ff — Tridentinum. S. 128 ff.

Resultat. S. 131.

4. Die Lehre von der Rechtfertigung. S. 131—159.

Die Gegensätze selbst. S. 131 f.

Genetische Entwicklung. Die neutestamentlichen Lehrtropen; Paulus (Werke des Gesetzes, Glaube, gute Werke) und Jakobus. S. 132 ff. — Fernere Entwicklung, mehr im Anschluß an Jakobus als an Paulus; Reaction im paulinischen Sinne bei Marcion; immer mehr veräußerlichte Auffassung. S. 136 ff. — Dagegen Pelagius, Augustinus, Jovinianus, doch nicht rein paulinisch. S. 140 ff. — Scholastik; fides informis und fides formata; subjective Ungewißheit über den Besitz der rechtfertigenden Gnade; abweichend Bernhard von Clairvaux. S. 142 ff. — Luther (Staupitz, Zasius). S. 146 ff. — Anfängliche Möglichkeit, die Spaltung zu vermeiden; doch diese geschichtlich nothwendig. S. 148 ff. — Tridentinum. S. 150 f. — Möhler's Einwendungen und deren Würdigung. S. 151 ff.

Beurtheilung der Gegensätze. Vermittlungsversuche. S. 154 ff. — Das protestantische Princip festzuhalten, die katholische Auffassung davon grundverschieden. S. 156 ff.

5. Von dem göttlichen Gesetze und der christlichen Vollkommenheit. S. 159.

Die Gegensätze im Allgemeinen: consilia evangelica, opera supererogationis, Gelübde. S. 159 f.

Genetische Entwicklung. Die Meinung, daß es etwas Höheres für den Menschen gebe, als die Erfüllung des Gesetzes, schon bei den Juden; verschiedene Anschließungspunkte dafür bei den Christen. S. 160 ff — Reaction dagegen in Jovinianus. S. 164. — Pelagius und Augustinus; Scholastik; Thomas von Aquino. S. 165 ff. — Vorreformatoren, Reformation. S. 167. — Möhler. S. 167. ff. — Scheinbare Begünstigung jener Auslegung durch Schriftstellen; richtige Auslegung derselben. S. 170 ff.

Hiermit zusammenhängend die Lehre von den Gelübden. Die drei hauptsächlichen consilia evangelica: das der Armuth, des unbedingten Gehorsams, des ehelosen Lebens. S. 172 ff. — Beurtheilung des Mönchsthums. S. 179.

6. Die Lehre von der Kirche. S. 180.

Die Gegensätze selbst. Sichtbare und unsichtbare Kirche. S. 180 f. — Möhler's Einwendungen gegen letzteren Begriff und deren Würdigung. S. 181 ff.

Genetische Entwicklung. Bildung der Kirche von einer inneren Thatsache aus. S. 183. — Das Bischofsamt nicht Fortsetzung des Apostelamts. S. 185. — Veräußerlichung in dem Episcopalsystem, Ausbildung des Papstthums. S. 186 ff. — Reactionen gegen dasselbe; Gerson, Matthias von Janow; die Reformation. S. 189 f.

Beurtheilung. Wichtigkeit der Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. S. 190. — Zusammenhang der Lehre von der Tradition mit der von der Kirche. S. 191.

Die Succession der Wunder, ein Merkmal der wahren Kirche? Wahre Bedeutung der Wunder. S. 191 ff.

7. Die Lehre von den Sacramenten. S. 195.

Die Gegensätze selbst. S. 195 f.

Genetische Entwicklung. Würdigung der Vergleichung zwischen der Menschwerdung des Sohnes Gottes und den Sacramenten. S. 196 ff. — Augustinus, Scholastiker, Reformation, Tridentinum. S. 199. — Die beiden Fractionen des Protestantismus. S. 200 f. — Die Kindertaufe. S. 201 f.

Zahl der Sacramente. Entstehung derselben. Beurtheilung im Allgemeinen und im Einzelnen. S. 202 ff. — Verschiedene Würde und Nothwendigkeit der Sacramente; character indelebilis. S. 211 f. — Die Buße im Verhältniß zur Taufe und Abendmahl. S. 212 ff. — Das heilige Abendmahl; Meßopfer; Privatmesse; Kelchentziehung. S. 219 ff.

8. Die Lehre von den letzten Dingen. S. 227.

Ignis purgatorius. S. 227 ff. — Verehrung der Vollendeten, der Heiligen. S. 229. — Verehrung der Bilder. S. 232 ff.

Vorwort.

Die hier dargebotenen Vorlesungen des seligen Dr. A. Neander über Katholicismus und Protestantismus, deren Herausgabe durch mehrfache äußere Umstände bisher verzögert worden ist, werden auch jetzt noch allen denen eine willkommene Gabe sein, welche über eine in unserer Zeit wieder so brennend gewordene Frage die gewichtige Stimme des großen Kirchenhistorikers gern vernehmen. Neander hat diese Vorlesungen wiederholt an der hiesigen Universität in zwei wöchentlichen Stunden mit Vorliebe gehalten. In der hier vorliegenden Gestalt sind sie besonders gegen Möhler's Symbolik gerichtet. Man würde jedoch irren, wollte man hier eine bloße Widerlegungsschrift dieses Werkes erwarten. Bereits vor dem Erscheinen desselben hat Neander über diesen Gegenstand gelesen und nur später seine Polemik vorzugsweise gegen diese epochemachende Schrift gerichtet. Auch hat Neander sich keineswegs darauf beschränkt, den Gegensatz der beiden Confessionen, wie er in ihren Bekenntnißschriften vorliegt, zu fixiren; er hat ihn vielmehr bis in seine tiefsten Wurzeln zurückverfolgt. Das, was diesen Vorträgen ihren eigenthümlichen Werth verleiht, ist gerade die Darstellung der Genesis des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus.

Da für meinen Zweck von Neander's eigener Hand mir keinerlei schriftliche Aufzeichnungen vorlagen, so sah ich mich lediglich auf die von seinen Schülern nachgeschriebenen Hefte angewiesen. Unter den mir zu Gebote stehenden habe ich die aus dem Wintersemester 1847–48 meist sorgfältig nachgeschriebenen zu Grunde gelegt; die aus dem Sommer 1850 konnten nicht dem gleichen Zwecke dienen, theils weil in ihnen die Vorlesung in einer mehr

abgekürzten Gestalt vorlag, theils weil dieselbe schonn gege die Mitte des Semesters durch den Tod Neander's unterbrochen wurde. Nur der größere Theil des vorletzten Abschnittes von den Sacramenten und der letzte Abschnitt von den letzten Dingen mußte aus einem noch älteren Hefte vom Sommer 1834 ergänzt werden, weil die Vorlesung im Frühjahr 1848 wegen der politischen Unruhen nicht ganz vollendet werden konnte.

Schon die Pietät gegen den unvergeßlichen Lehrer gebot mir die möglichste Treue in der Wiedergabe der Gedanken Neander's. Aus diesem Grunde habe ich mich in Bezug auf den Inhalt jeglicher Veränderungen, auch wo dieselben als Verbesserungen oder Berichtigungen hätten erscheinen können, streng enthalten. Dagegen war in Bezug auf die Form eine gewisse Freiheit schon durch den Umstand geboten, daß ich nicht Neander's eigene handschriftliche Mittheilungen zu veröffentlichen hatte. Sollte in der Orthographie eine gewisse Ungleichheit dem Leser hie und da störend entgegentreten, so bitte ich dies mit dem Wechsel der Correctoren entschuldigen zu wollen.

Schließlich fühle ich mich gedrungen, den Predigern Herrn Haun zu Neuendorf bei Crossen und Herrn Pfeiffer zu Loegow bei Wusterhausen a. D. meinen aufrichtigen Dank für die mir bei dieser mühsamen Arbeit bereitwillig geleistete Hülfe auszusprechen.

Berlin, den 1. December 1862.

Der Herausgeber.

Einleitung.

Die Gegenstände, mit denen wir uns beschäftigen wollen, gehörten ehemals zu einer theologischen Disciplin, welche lange nur in der Geschichte der theologischen Wissenschaft als etwas nicht mehr Vorhandenes genannt wurde — zu der sogenannten Polemik. In dieser Disciplin beschäftigte man sich mit der Vertheidigung der bestimmten kirchlichen Dogmatik gegen die anderen Confessionen; zugleich aber wurde dazu Alles gerechnet, was dem kirchlichen Entwicklungsproceß entgegentritt und ihn krankhaft afficirt. So wurde in der Polemik wie vom Katholicismus, Calvinismus, Socinianismus, so auch vom Quietismus, Separatismus, Naturalismus, Deismus gehandelt. Es erhellt, daß auf diese Weise ganz verschiedenartige Gegenstände unter einem Gesichtspunkte zusammengefaßt wurden; auch erschien Alles, was in diese Disciplin aufgenommen wurde, nur als Krankheit des religiösen, kirchlichen Lebens. Es ist aber etwas durchaus Unberechtigtes, die verschiedenen Auffassungsformen des Christenthums, die sich in dem geschichtlichen Entwicklungsproceß desselben gebildet haben, alle zusammen unter die krankhaften Elemente zu rechnen, und sich selbst mit seiner Kirche allein als das Gesunde zu betrachten. Obgleich wir von dem Standpunkt einer Kirche aus urtheilen, zu der wir uns selbst bekennen, und in der wir am meisten Befriedigung finden, werden wir doch auch in den übrigen Kirchen, mit denen wir weniger übereinstimmen, ein zu Grunde liegendes christliches Leben aner-

kennen müssen; wenn wir hier auch verschiedene, mehr oder weniger reine Auffassungsformen des Christenthums finden, können wir doch nicht umhin, das zu Grunde liegende gemeinsame Christliche hervorzuheben. Und auf der anderen Seite müssen wir auch in der Kirche, der wir selbst angehören, Gesundes und Krankhaftes unterscheiden. Oder wäre irgendwo eine Gestaltung der Kirche in vollkommener Gesundheit? Dies könnte nur dann der Fall sein, wenn irgendwo die Trübung durch die Sünde nicht vorhanden wäre. In allen verschiedenen Erscheinungsformen des Christenthums haben wir das freilich mehr oder weniger getrübte Bild des einen Christus, die mannigfachen Brechungen des einen göttlichen Strahls zu erkennen.

Der Standpunkt, den wir zuvor bezeichneten, ließ eine solche Auffassung nicht zu; da mußte man sich auf den Standpunkt einer alleinseligmachenden Dogmatik stellen, und Alles, was außer derselben lag, erschien als unchristlich. Es erhellt aber, wie nachtheilig dies sein mußte: nachtheilig in Bezug auf die Aufgabe der christlichen Liebe, die alles Christliche in allen Formen als das ihre zu betrachten hat; nachtheilig in Bezug auf das Verständniß der Erscheinungen, um welche es sich handelte, denn auch das Irrthümliche kann nur im Zusammenhang mit dem Entwicklungsproceß der demselben zu Grunde liegenden Wahrheit recht verstanden werden. So wird man den Katholicismus nicht würdigen können, wenn man ihn nicht im Verhältniß zu der ganzen geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, zu denjenigen christlichen Lebensbedürfnissen, die hier ihre Befriedigung suchen und eine solche Auffassungsform des Christenthums hervorgebracht haben, auffaßt. So wird man auch den Socinianismus nicht verstehen, wenn man nicht das ihm zukommende Recht in der wenngleich irre geleiteten Entwicklung des Christenthums zu erfassen bestrebt ist. Dasselbe gilt auch von einer so einseitigen Auffassung des Christenthums, wie das Quäkerthum ist; auch hier wie überall liegt eine gewisse Wahrheit zu Grunde, die nur einseitig hervorgehoben und dadurch mißverstanden wird. Betrachtet man den Standpunkt der eigenen Kirche als den allein absoluten und sieht in allen anderen nur Krankhaftes, so wird man eben dadurch gehindert, der eigenen Gebrechen sich bewußt zu werden und von den fremden Standpunkten zu lernen. In der katholischen Kirche mußte es freilich geschehen, daß

man den Unterschied zwischen dem Unkirchlichen und dem Häretischen nicht berücksichtigte, indem man hier von dem Standpunkt einer alleinseligmachenden Kirche ausging, wenngleich auch hier noch mehr oder weniger Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit gegenüber der entgegengesetzten dogmatischen und kirchlichen Richtung stattfinden konnte. Dagegen der Standpunkt des Protestantismus sollte jede solche Annahme einer alleinseligmachenden Kirche zurückweisen, sei es in der Form der Verfassung, sei es in der Form der begrifflichen Auffassung der Glaubenslehre; er sollte immer von dem Bewußtsein der aller menschlichen Entwicklung anklebenden Mängel und des überall nothwendigen Fortschrittes in der Entwicklung begleitet sein. Aber in der protestantischen Kirche selbst bildete sich nach der Zeit der Reformation, besonders im 17. Jahrhundert, wenngleich nicht in Bezug auf die Form der Verfassung, so doch in Bezug auf die begriffliche Fassung der Dogmen wieder die Richtung einer solchen alleinseligmachenden Kirche aus, und von hier ging, zum größesten Nachtheil der dogmatischen und kirchlichen Entwicklung, ein Vorherrschen der Polemik mit liebloser und ungerechter Beurtheilung anderer Auffassungen des Christenthums aus. Erst die Reaction, welche gegen diese Abirrung von dem gesunden protestantischen Geiste aus sich geltend machte, führte auch zu einer andern Auffassung der Verschiedenheiten.

Eine solche Reaction ging zuerst besonders von einem freieren wissenschaftlichen Geiste aus, wie bei dem großen Theologen Georg Calixt zu Helmstädt. Er stellte dem polemischen Gesichtspunkt bei der Betrachtung der übrigen Standpunkte in der Entwicklung der Kirche zuerst einen irenischen zur Seite, und rief so die Richtung hervor, welche sich des gemeinsamen Grundes aller Christen bewußt wurde. Aber wir wissen, in welche Kämpfe er dadurch verwickelt wurde, wie er sich und seiner Schule dadurch die Beschuldigung des Synkretismus zuzog. Sein aufrichtiges Streben, den anderen Confessionen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wurde eine Religionsmengerei, ein Herabsetzen der Bedeutung der Unterschiede genannt. Allerdings giebt es auch einen Irrthum, der jener Richtung der einseitigen Polemik entgegengesetzt ist, nämlich den, die Bedeutung der dogmatischen Unterschiede zu verkennen; auch dieser Verirrung begegnen wir in der Geschichte, obgleich nicht so häufig. So ist es geschehen, daß man die Streit-

punkte zwischen Katholicismus und Protestantismus für minder bedeutend hielt, als sie wirklich waren, und daher meinte, eine Union leicht zu Stande bringen zu können. So konnte gleich in der ersten Zeit der Entwicklung der Reformation neben jener einseitig polemischen Richtung von der anderen Seite auch eine falsche Unionsrichtung entstehen; eben weil man in der protestantischen Kirche von dem Bewußtsein durchdrungen war, daß man nur die altkatholische Lehre vertheidige, meinte man, daß man von der Gegenseite nur durch einzelne Punkte getrennt sei, die das Aeußere in der Kirche betrafen, wie Austheilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, Cölibat des Clerus, Mönchsthum, Messe, ohne daß man sich der vollen Bedeutung des trennenden Princips bewußt wurde. So sehen wir Melanchthon bei den Unionsverhandlungen in diesen Irrthum verfallen, und hätte nicht Luther's Geistesenergie ihm das Gegengewicht gehalten, so hätte Schlimmes für die protestantische Kirche daraus hervorgehen können. So konnte auch später der Schmerz über die Spaltung der Kirche, das Verlangen nach einer Wiedervereinigung die Bedeutung des trennenden Gegensatzes und die Schwierigkeit einer Union übersehen lassen, wie wir dies bei dem großen Philosophen Leibnitz wahrnehmen, der aus dem Interesse für Religion und Wissenschaft die Wiederherstellung einer Einheit, die alle Christen umfassen sollte, wünschte und betrieb. Man erkennt dies besonders aus dem von Rommel bekannt gemachten Briefwechsel Leibnitzens mit dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels*).

Um eine wahrhaft gründliche Union hervorzubringen, eine solche, die nicht neue Spaltungen in ihrem Schooße trägt, dazu ist zuerst erforderlich, daß man sich des Gegensatzes und des Princips, worauf er ruht, klar bewußt wird; erst wenn dies geschehen, wird man über dem Gegensatze die höhere Einheit erkennen und bei dem Bewußtsein des trennenden Princips zugleich die christliche Gemeinschaft fördern können. Die wahre Polemik und die wahre Irenik hängen genau zusammen und bedingen sich gegenseitig; die Polemik kann nur dann eine gesunde und gerechte sein, wenn sie eine durch die Liebe verklärte ist, durch die Liebe, die allein das Gleichartige ver-

*) Rommel, Leibnitz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, ungedruckter Briefwechsel. 2 Bde. Frankfurt a. M., 1847.

stehen kann; ebenso vermag die Irenik nur zu gedeihen, wenn sie sich der Gegensätze klar und scharf bewußt ist.

Die zweite große Reaction des Geistes der Reformation gegen die wieder eingedrungene kirchlich dogmatische Scholastik ging bekanntlich von dem praktischen christlichen Geiste aus, von der Richtung eines Spener. Dieser praktisch-christliche Geist ließ den Unterschied zwischen Glaube und Dogma d. i. Lehre, Begriffsbestimmung der Schule schärfer hervortreten. Doch der Einfluß der Spener'schen Schule, der sogenannten pietistischen Richtung, war nicht von der Art, daß er in die Entwicklung der Wissenschaft hätte eingreifen und eine Umgestaltung derselben hervorrufen können. Auch hier schlossen sich Einseitigkeiten an, insofern man nämlich die Bedeutung der dogmatischen Begriffsbestimmungen und Unterschiede verkannte, indem man auf unklare Weise Alles nur auf das Praktische bezog, ohne sich des Zusammenhanges zwischen dem Dogmatischen und Praktischen bewußt zu werden.

Es folgte nachher, und zum Theil eben daraus, das Umsichgreifen des Indifferentismus in Bezug auf dogmatische Differenzen und die große Revolution in der protestantischen Theologie, die von dem Rationalismus ausging. Von diesem Standpunkt aus sah man im Christenthum nur eine gewisse temporäre Einkleidung allgemeiner religiöser, sogenannter Vernunftwahrheiten, und wie man das eigenthümliche Wesen des Christenthums verkannte, so mußte man damit auch das Interesse an den Gegensätzen der dogmatischen Entwicklung verlieren Da man selbst vom Wesen des ursprünglichen Protestantismus abgefallen war, konnten auch die alten Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholicismus, ja zwischen dem Christenthum und den anderen Religionen nicht mehr recht in ihrer Bedeutung verstanden werden. So wurde Manches, was zu dem eigenthümlich und ursprünglich Christlichen durch alle Jahrhunderte hindurch gehört hatte, was sogar durch die Reformation im Gegensatz gegen die Trübungen der damaligen Kirche wieder an's Licht gebracht war, zu etwas Katholischem gestempelt. Man kann nicht sagen, daß diese Richtung nur in die protestantische Kirche eingedrungen und der katholischen fremd geblieben wäre. Es sind dies vielmehr allgemeine Entwicklungen in der neueren Bildung, welche mehr oder weniger durch alle Nationen und alle Kirchen hindurchgehen, und die bisherigen Gegensätze

im Verhältniß zu neuen, tiefer eingreifenden, welche die ganze religiöse Entwicklung afficiren, zu untergeordneten werden lassen. Was uns in der neuesten Geschichte der katholischen Kirche entgegentritt, die Lossagung so Vieler von ihr im Deutschkatholicismus — Verluste, die sie allerdings nicht beklagen darf — zeugt von dem Vorhandensein ähnlicher Elemente in der katholischen Kirche, wie sie in der protestantischen schon lange hervorgetreten sind. Zwar ist von Protestanten, die zum Katholicismus übergetreten und nun um so heftigere Gegner des Protestantismus geworden waren, behauptet worden, daß, wenn auch solche negativen Elemente in die katholische Kirche eingedrungen wären, sie doch nicht bei den Geistlichen Eingang gefunden, nicht in dem öffentlichen Kirchendienst sich geltend gemacht hätten. Indessen ist ja bekannt, wie vor dem Auftreten Luther's der Unglaube eben unter den höheren Geistlichen in den italienischen Ländern um sich gegriffen hatte, wie da ein völliges Heidenthum unter aller scheinbaren Anschließung an die Kirche verborgen war; und gewiß würde dies noch weit mehr Eingang gefunden haben, wenn nicht durch die Reformation dem unbefriedigten religiösen Bedürfniß eine neue Befriedigung zu Theil geworden und durch ihre Rückwirkung auch in der katholischen Kirche eine neue Begeisterung über die indifferenten Gemüther gekommen wäre. Aehnliches hat sich in Frankreich vor der Revolution wieder gezeigt, eben so in Spanien, wie aus dem Buche eines Blanco White erhellt*). Allerdings wird diese Richtung in der römischen Kirche durch die äußerlichen Schranken des Kirchenthums verhindert, so offen hervorzutreten; aber dadurch wird das Umsichgreifen des im Verborgenen wirkenden Unglaubens nicht wirklich gehemmt. In der protestantischen Kirche hingegen fehlte es zwar an einer freien Kirchenverfassung, aber dafür konnten auch in der wissenschaftlichen Entwicklung alle verborgenen Gegensätze offen ausgesprochen werden, damit der Irrthum von der Wahrheit überwunden und eine neue Verherrlichung derselben vorbereitet werden könnte, während in der katholischen Kirche das Gift um so nachtheiliger im Verborgenen fortschleichen mußte.

Durch den Einfluß jenes Indifferentismus mußte zuerst

*) Vergl. August Neander über das Leben des Joseph Blanco White. Berlin 1846.

der alte polemische Geist in der Betrachtung dieser Gegenstände zurückgedrängt werden. Aber von diesem Standpunkt konnte auch das rechte Interesse für die Untersuchung des Verhältnisses der verschiedenen Confessionen nicht ausgehen; ohne eine innere Sympathie, ohne ein positives Interesse für das eigenthümliche Wesen des Christenthums konnte man dies auch in seinen mannichfaltigen Gestaltungen in den verschiedenen Confessionen nicht recht verstehen. Das Zurücktreten des polemischen Geistes ging hier nicht von einem Fortschritt, sondern von einem Rückschritt aus. Dazu entwickelte sich von hier aus ein polemischer Geist anderer Art, ebenso heftig und ungerecht als der frühere. Man konnte gegen den Katholicismus um so leidenschaftlicher werden, da man in ihm das zu Grunde liegende eigenthümliche Wesen des Christenthums nicht zu verstehen im Stande war, und auch das eigenthümlich Christliche für etwas Katholisches hielt. So erinnern wir uns einer Zeit, wo man schon von den ersten Zeiten der Kirche an bald nur lauter Verfälschung des Christenthums sah, in der ganzen Entwicklung des Mittelalters nur Unsinn und Thorheit wahrzunehmen meinte. Dies traf mit jenem Standpunkt einer falschen, atomistischen, veräußerlichenden Geschichtsbetrachtung, eines falschen psychologischen Pragmatismus zusammen, wie wir ihn in manchen Werken über Geschichte und Kirchengeschichte aus jener Zeit finden. Da meinte man, von außen her, aus dieser oder jener unreinen persönlichen Triebfeder ableiten zu können, was nur aus der inneren organischen Entwicklung des Geistes verstanden werden kann. Da konnte man die Entwicklung des Priesterthums, des Papstthums, der Gewalt der Bischöfe, der Hierarchie, statt alles dies aus dem Entwicklungsproceß eines zu Grunde liegenden Princips im Christenthum selbst in seiner relativen historischen Nothwendigkeit zu verstehen, aus dem Ehrgeiz einzelner Männer ableiten. Da wollte man die katholische Kirche in ihrem Ursprung aus der Diplomatik einzelner Bischöfe erklären, wie wenn man annahm, daß die Zusammenkunft eines Polykarp von Smyrna und eines Anicet von Rom von der größesten Bedeutung für die Stiftung der katholischen Kirche gewesen sei; und andere Versuche der Art, die größesten Thatsachen der geschichtlichen Entwicklung, die aus der innern Triebkraft eines vorhandenen Princips sich

gebildet haben, aus dem Zusammentreffen einzelner unbedeutender Ursachen, aus der Willkür der Menschen zu erklären.

Doch, wie gesagt, ein vortheilhafter Einfluß dieser Epoche war, daß die alte Form der Polemik je mehr und mehr außer Uebung kam und etwas anderes an die Stelle derselben trat, was den Uebergang zu einer gerechteren und tieferen Auffassung der Gegensätze bilden konnte. Es ist in dieser Beziehung besonders der berühmte Kirchenhistoriker Planck der Aeltere zu nennen. Derselbe machte zuerst die verschiedenen Confessionen vermöge des Versuchs einer gerechteren Würdigung derselben zum Gegenstande einer besonderen historisch-dogmatischen Untersuchung in Vorlesungen, und gab nachher einen Grundriß derselben heraus in seinen Grundzügen der comparativen Darstellung der verschiedenen christlichen Lehren*). Es war dies der Anstoß zur Bildung einer neuen theologischen Disciplin, welche sich einerseits an die Dogmatik, andererseits an die historischen Disciplinen anschloß. Dieser Disciplin wurde durch Marheineke der Name der Symbolik beigelegt, welche an die Stelle dessen trat, was in früherer Zeit die Polemik war. Was diesen Namen betrifft, so können wir ihn nicht gerade für glücklich gewählt halten. Symbolik heißt eigentlich Lehre von den Symbolen, und der Name Symbol ist auch in religiöser Beziehung vielfach anwendbar und angewandt. Hier liegt beim Gebrauch des Namens zu Grunde der Begriff von Symbol als Bekenntniß einer Kirche *σύμβολον τῆς πίστεως* (Zeichen des Glaubens), wie der Name in diesem Sinne bei dem alten apostolischen Symbolum sich zuerst findet. Unter den ersten Christen wurde dieser Name nach einer Lieblingsanschauung dieser Zeit besonders bezogen auf die Vergleichung des christlichen Berufs mit dem Kriegerstande; danach sollte das Bekenntniß bezeichnen die Parole des christlichen miles, die tessera militaris, das *σύμβολον στρατιωτικόν*, zur Unterscheidung von Juden, Heiden und Häretikern. Doch ist diese Bedeutung des Wortes schwerlich für die ursprüngliche zu halten.

Nachher wurde aber auf andere Weise der Name der älteren

*) Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien. Göttingen 1796. 3. Auflage. 1822.

Polemik wieder aufgenommen und sie in den Organismus der theologischen Disciplinen eingereiht. Dies geschah durch Schleiermacher, welcher der Symbolik keinen besonderen Platz anwies und wohl keinen Raum für eine solche Disciplin in seinem System finden mochte. Er hat aber die Idee der Polemik in seiner Darstellung des theologischen Studiums neu und eigenthümlich entwickelt, und zwar der geschichtlichen Entwicklung sich anschließend und sie reinigend. Wie nämlich in die Symbolik der eine Theil der älteren Polemik aufgenommen wurde, das Verhältniß zu den anderen Confessionen, so nahm Schleiermacher, indem er dies zurückließ, in seine Polemik den anderen Theil auf, die Darstellung von den Krankheiten des kirchlichen Lebens. Es war das Resultat eines gesunden wissenschaftlichen Entwicklungsprocesses, daß diese beiden Theile, die zum Nachtheil der Sache früher verbunden waren, getrennt und verschiedenen Disciplinen zugetheilt wurden. Nach Schleiermacher's Auffassung würde es also der Polemik zukommen, mit den verschiedenen Krankheiten des kirchlichen Lebens sich zu beschäftigen, ihre Ursachen und Symptome und die Mittel zur Verwahrung dagegen aufzusuchen. Insofern diese Untersuchungen nach Schleiermacher von einer Erforschung der Gesetze in der Entwicklung des religiösen Lebens überhaupt ausgehen müssen, rechnet er diese Disciplin zur philosophischen Theologie; sie würde sich an die philosophische Ethik besonders anschließen. Nach dieser Idee hat Sack eine Polemik herausgegeben*). Aber es ist zu bezweifeln, ob der hier bezeichnete Gegenstand, wenngleich er der Untersuchung sehr bedürftig ist, wohl dazu geeignet ist, eine besondere theologische Disciplin zu bilden. Sack hat in seiner Ausführung doch den Begriff von diesen Krankheiten des kirchlichen Lebens zu sehr vervielfältigt und gespalten. Wir meinen, daß der natürliche Ort für die Untersuchung dieser Gegenstände vielmehr in derjenigen Disciplin ist, die von dem gesunden Entwicklungsproceß des christlichen Lebens handelt, und der es eben auch zukommt, die Krankheiten desselben zu bezeichnen — in der theologischen Moral.

Es fragt sich nun, wenn wir es nicht für geeignet halten, von der älteren theologischen Polemik dies Element herauszunehmen

*) K. H. Sack, christliche Polemik. Hamburg 1838.

und zu einer besonderen Disciplin zu machen: ob nicht der andere übrigbleibende Theil der Polemik herausgenommen werden und die Polemik gereinigt wieder an die Stelle dessen treten könnte, was bisher Symbolik genannt wurde? Allerdings halten auch wir die Ausbildung der Symbolik für einen Fortschritt in der Entwicklung der Theologie, insofern dadurch eine mehr historische Auffassung der Gegensätze an die Stelle der älteren einseitigen Polemik trat; aber es fragt sich, ob dieser Vortheil nothwendig mit der Verwandlung der Polemik in die Symbolik zusammenhängt. Daraus, daß die Symbolik an die Stelle der Polemik getreten ist, folgt noch nicht nothwendig, daß sie die Mängel derselben vermeidet. Es kommt Alles darauf an, wie man die geschichtliche Entwicklung betrachtet; auch in der Form der Symbolik kann eine ungerechte und willkürliche Geschichtsbetrachtung und Beurtheilung der Gegensätze sich darstellen, wie wir dies in der Beurtheilung des Protestantismus in Möhler's Symbolik wahrnehmen, welche wahrlich, wenngleich in einer anderen Form, einer mehr wissenschaftlichen Methode folgend, der Leidenschaftlichkeit der älteren Polemik gegen den Protestantismus nichts nachgiebt. Und was die Polemik betrifft, so liegt ja der bezeichnete Mangel nicht in der Behandlung dieser Wissenschaft als Polemik an und für sich, sondern in dem Geiste der Behandlung, der ein anderer werden kann. Auch wer die Form der Symbolik wählt, wird sich nicht indifferent zu den verschiedenen Gegensätzen verhalten können, sondern zu erkennen geben müssen, daß er einem bestimmten kirchlichen Standpunkt angehört. Dieser Standpunkt soll nur für ihn kein beschränkter und beschränkender sein, er soll sich über die Gegensätze der Confessionen erheben zu dem Wesen des Christenthums, wie es in seinen Religionsurkunden dargestellt ist, und von hier aus mit Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit die Gegensätze betrachten. Und in diesem Sinne kann auch die Polemik behandelt werden, ja in diesem Sinne soll sie behandelt werden; wir müssen wiederholen: die wahre Polemik ist auch die wahre Irenik; indem man sich über die beschränkten Gegensätze zum Wesen des Christenthums erhebt, indem man diese Gegensätze in ihrem gegenseitigen Verhältnisse betrachtet, indem man seinen bestimmten dogmatischen Standpunkt gegen die anderen rechtfertigt, aber auch in seinen Mängeln erkennt, so wird durch das rechte Bewußtsein der

Gegensätze auch eine Erhebung über dieselben zum Frieden, eine Ausgleichung derselben, soweit sie möglich ist, vorbereitet. Die Symbolik würde dann aus dem Organismus der theologischen Disciplinen verschwinden; das Historische in ihr würde an die Dogmengeschichte und an die kirchliche Statistik (als Darstellung der Zustände der Gegenwart) abgegeben, und an ihre Stelle würde die erneuerte, von den früheren Mängeln gereinigte Polemik treten.

Um noch das Verhältniß der Polemik zur Apologetik kurz anzudeuten, so würde, wie die Apologetik sich zum Christenthum überhaupt verhält, indem sie von der Idee der Religion ausgeht, um das Christenthum in seinem Verhältniß zu den übrigen Religionen zu betrachten, dasselbe als die absolute Religion nachzuweisen: so die Polemik sich zu den besonderen dogmatischen Auffassungen des Christenthums verhalten, sie würde sich zur Idee des Christenthums erheben, um die verschiedenen Erscheinungsformen desselben in ihrem rechten gegenseitigen Verhältniß zu betrachten.

Noch haben wir in diesen einleitenden Bemerkungen die verschiedenen Einflüsse in der Entwicklung des religiösen Geistes und der Theologie zu betrachten, die auf diese Gegenstände einwirkten.

Als in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts in unserem Vaterlande durch die Noth der religiöse Sinn wieder angeregt und zu dem alten Christenthum zurückgeführt wurde, als man in den großen Gerichten die Gegenwart Gottes erkennen lernte, als mit dem neuen Aufschwung des jugendlichen, wiedergebornen Deutschlands nach der Wiederherstellung seiner Freiheit auch die Anfänge einer neuen religiösen Bewegung sich zeigten, da mußte mit dem Interesse für das vergessene Christenthum auch das Interesse für die geschichtlichen Entwicklungsformen desselben erwachen. Es war dies eine Zeit, wo sich die Gläubigen in dem Bewußtsein der höheren christlichen Gemeinschaft, des gemeinsamen Gegensatzes gegen den zurücktretenden Unglauben in dem Wesen des Christenthums, auch bei noch fortdauernden anderweitigen Differenzen, vereinigt fühlten — eine Zeit, wo das Trennende der Confessionen auf eine bessere Weise, als in jener Zeit des Indifferentismus zurücktrat, wo es durch eine höhere Einheit überwunden wurde, in welcher sich

die Christen der verschiedenen Confessionen brüderlich die Hände reichten. Aber auf diese erste Zeit folgte eine andere. Wie man das alte Christenthum mit neuer Liebe umfaßte, und von hier aus Jeder die Kirche, der er angehörte, zu neuem Leben wiederherzustellen suchte, so folgte darauf eine mehr beengende Zeit, wo das Interesse für das Wesen des Evangeliums in das Interesse für die besonderen kirchlichen Formen desselben überging, und so konnte der Gegensatz der Confessionen mit neuer Macht erwachen. So sehen wir das Streben, die alten Schranken, die das christliche Bewußtsein trennten, wieder herzustellen, und hier konnte sich leicht der alte polemische Geist wieder anschließen, wie er sich in den neu erwachten Streitigkeiten zwischen Katholicismus und Protestantismus, reformirter und lutherischer Kirche wieder regt. Deshalb bedarf es besonders gerade für die Gegenwart einer solchen Darstellung, wie wir sie hier zu geben gedenken. Und zwar haben mannichfache Ursachen der Entwicklung zusammengewirkt, die auch jetzt gerade eine solche Betrachtungsweise mehr als in anderen Zeiten möglich machen.

Zuerst wird hierzu von Seiten der Gesinnung der Geist der christlichen Liebe verlangt. Wir meinen hier nicht die christliche Liebe in dem Sinne, wie sie auch bei beschränkter Polemik vorhanden sein kann, insofern die Polemik nur gegen die Sache gerichtet ist und Liebe gegen die Personen bestehen läßt; sondern wir meinen die Liebe, welche sich auch in der Beurtheilung der Erscheinungen zu erkennen giebt, bei der erst die wahre Gerechtigkeit möglich ist, insofern das Auge der Liebe das Christliche auch in denjenigen Erscheinungen der Gegenwart zu erkennen weiß, in welchen wir Trübungen wahrnehmen.

Sodann haben wir der wissenschaftlichen Fortschritte zu gedenken. Wir erwähnen hier besonders zweierlei. Erstens die tieferen Untersuchungen über den Begriff der Religion und ihren Entwicklungsproceß und daher auch über das Wesen des Christenthums bei denjenigen, welche dem von Schleiermacher zuerst gegebenen, Epoche machenden Anstoße gefolgt sind. In der älteren Zeit, wo man die dogmatischen Systeme nur wie einander ausschließende Systeme des Erkennens betrachtete, konnte das rechte Verständniß derselben in Bezug auf die zu Grunde liegende höhere Einheit und auf ihre gegenseitige Ergänzung nicht stattfinden; da

konnte man mit polemischem Eifer nur die Gegensätze von Wahr und Falsch wahrnehmen. Anders stellt sich die Sache, seitdem man das Verhältniß der dogmatischen Entwicklung zum unmittelbaren Wesen der Religion richtiger erkannt hat; seitdem man zu dem Bewußtsein gelangt ist, daß das Wesen der Religion und des Christenthums in einer Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins begründet ist, und erst von hier aus im Denken sich entwickelt, daß es ferner in dieser Entwicklung verschiedene Standpunkte geben kann, von denen der eine mehr als der andere der Idee des Christenthums entspricht, die aber doch einander ergänzen; seitdem man die verschiedenen Strahlenbrechungen des einen göttlichen Lebens und Lichtes, welches von Gott durch Christus in die Geschichte der Menschheit ausgegangen ist und daher die Aufgabe für den christlichen Geist erkannt hat, den einen Christus wieder zu erkennen in der Mannichfaltigkeit der Geister und Sprachen und Gebräuche; seitdem man sich dessen bewußt geworden ist, daß bei der Entwicklung des religiösen Bewußtseins zum Dogma auch Differenzen entstehen, die nicht unmittelbar in dem christlichen Bewußtsein selbst begründet sind, sondern in der Verschiedenheit des von dem religiösen Leben angeeigneten Denkens. Alles dies wird daher wohl zu berücksichtigen sein bei der Beurtheilung der verschiedenen Confessionen in ihrem gegenseitigen Verhältniß. Wir werden das eigenthümliche Wesen des Christenthums gerade darin erkennen, daß es in so verschiedene Formen auseinandergehen konnte, ohne sein eigenthümliches Wesen zu verleugnen; eben dadurch erwies es sich dazu angelegt, die Religion der Menschheit zu sein, einzugehen in alle verschiedenen Standpunkte der menschlichen Entwicklung, um von da aus alle verschiedenen Eigenthümlichkeiten an sich zu ziehen. Es wird sich uns die Herrlichkeit des Christenthums eben darin offenbaren, daß wir solche Gegensätze in der Auffassung desselben wahrnehmen, die davon Zeugniß ablegen, daß die entgegengesetzten Pole der Menschheit von ihm gleichmäßig angezogen worden sind, der einseitige Realismus wie der einseitige Spiritualismus, die einseitige Veräußerlichung wie die einseitige Verinnerlichung; wenn wir Gegensätze wie den Katholicismus und das Quäkerthum mit einander vergleichen; in diesem Allem werden wir über der Beimischung entgegengesetzter Einseitigkeiten die Gemein-

schaft des einen Christenthums, das sich unter allen diesen Formen darstellt, nicht verkennen.

Sodann zeigt sich in der wissenschaftlichen Entwicklung unserer Zeit überhaupt, im Gegensatz gegen einen einseitigen Empirismus, der nur ein Aggregat ohne wahres Verständniß der Sache giebt, ein rationales Streben, welches die inneren Gesetze und Principien in der Entwicklung der Erscheinungsformen zu ergründen sucht. Freilich hat sich demselben auch etwas Falsches und Einseitiges angeschlossen, insofern man a priori die Gesetze für die Entwicklung des Daseins vorschreiben wollte und so dazu kam, einen unfruchtbaren Schematismus und Formalismus aufzustellen, worin der unendliche Reichthum des Lebens auf gewaltsame Weise eingeengt und zusammengefaßt werden sollte. Aber es ist dies eben nur die Einseitigkeit, der jenes wahre Bedürfniß zu Grunde liegt; es kommt darauf an, aus der Betrachtung der Erscheinungen selbst die ihnen inwohnenden Gesetze und Triebfedern zu erkennen. — Dies ist besonders auf das Gebiet der Geschichte der religiösen Entwicklung anzuwenden. Auch der Entwicklungsproceß des Christenthums in diesen Gegensätzen wird nicht mehr wie in früheren Zeiten als etwas von außen her zu Stande Gekommenes, als ein durch Willkür hervorgebrachtes Aggregat von einzelnen Erscheinungen verstanden werden können, sondern man wird in demselben ein tieferes Gesetz erkennen, sich zu einer höheren Einheit im Wesen des Christenthums erheben und daraus jene Gegensätze als relativ nothwendige geschichtliche Erscheinungen ableiten müssen. Man wird erkennen, daß man die historische Eigenthümlichkeit achten muß und sie nicht mit einem Male zerstören kann, sondern daß die Geschichte allmälig unter der Leitung Gottes eine Entwicklung des Christenthums über diese Gegensätze hinaus zu klarerem Hervortreten seiner Einheit vorbereitet; daß man ferner nicht willkürlich Jemanden aus seiner Confession herauszureißen suchen darf, sondern daß vielleicht für seinen Standpunkt diese bestimmte Confession gerade diejenige Form ist, in der er allein des Segens der christlichen Religion theilhaftig werden kann, daß sie einen nothwendigen Durchgangspunkt für ihn bildet; und wie für den Einzelnen, so auch für Völker und Geschlechter im Ganzen.

So wird demnach das, was wir als die Gerechtigkeit der Liebe bezeichneten, besonders das Beseelende dieser Betrachtungen sein, und es wird gefördert werden durch das historisch wissenschaft-

liche Verständniß der genetischen Entwicklung des Christenthums. Daß wir zu solchem Standpunkt uns erheben, dies ist auch besonders praktisch wichtig für die Aufgabe unserer Zeit. Es thut einerseits Noth, daß die christliche Entwicklung gegen jene drohende Verirrung der Repristination alter Formen verwahrt werde, indem man, statt daß durch die jugendliche Kraft des Evangeliums Alles erneuert werden soll, die früher einmal vorhandenen Formen in ihrer ganzen Beschränktheit wiederherstellen will, wodurch man grade das entgegengesetzte Extrem, eine auflösende Richtung hervorruft, die das Bestehen des Christenthums überhaupt nicht achtet. Auf der andern Seite kommt es darauf an, immer mehr das Bewußtsein der höhern Einheit zu fördern, da ein großer Gegensatz von außen her sich immer mehr anbahnt, gegen den alle Gegensätze der bisherigen christlichen Entwicklung untergeordnet sind, der Gegensatz zwischen Christenthum und Nichtchristenthum, zwischen dem Glauben an eine Offenbarung und dem Materialismus, oder, noch consequenter ausgebildet, zwischen dem christlichen Theismus und dem Pantheismus. Dieser immer schroffer hervortretende Gegensatz, der bisher verdeckt war, muß zur innern Einigung auffordern, wobei man sich der noch vorhandenen Gegensätze zwar bewußt ist, aber auch die höhere Einheit im Wesen des Christenthums nicht verkennt.

Ehe wir zu der genauern Entwicklung der Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus übergehen, haben wir die Frage zu beantworten: *ob diese beiden Benennungen auch wirklich geeignet sind, diese Gegensätze zu bezeichnen.*

Was zuerst den Namen des *Katholicismus* betrifft, so wurde vom Standpunkt des Protestantismus aus der katholischen Kirche, mit der man im Streite war, keineswegs das Recht eingeräumt, sich diesen unterscheidenden Namen der katholischen beizulegen, sondern die protestantische Kirche machte selbst Anspruch darauf, eine ächt katholische zu sein; wie ja in der Augsburgischen Confession vorausgesetzt wird, daß der Protestantismus die Lehre der katholischen Kirche vortrage. Daher fügte man, wenn man diesen Namen gelten ließ, noch einen Zusatz hinzu, wodurch das Anmaßliche dieser Bezeichnung characterisirt wurde, als: die sich so nennende katholische Kirche; oder man setzte das Prädicat hinzu:

die römisch-katholische Kirche; oder man wählte dafür den Namen der Papisten oder Pontificier. Was den letzteren Namen betrifft, so wäre derselbe wohl geeignet, den Standpunkt der katholischen Kirche zu unserer Zeit zu bezeichnen, insofern sie nicht ohne Papst bestehen kann; indessen wäre dies keine Bezeichnung ihres eigenthümlichen Grundwesens; das Papstthum ist doch immer etwas Untergeordnetes in ihr, und wir könnten uns eine Gestalt der katholischen Kirche denken, die demselben Begriff der Kirche entspräche, und in der doch kein so ausgebildetes Papstthum wäre; wie ohne Zweifel die katholische Kirche älter ist als das Papstthum, wenngleich sich nachweisen läßt, daß das Princip, auf dem jene kirchliche Form begründet ist, in seiner vollständigen Entwicklung zum Papstthum geführt hat.

Was also den Namen des Katholicismus betrifft, so konnte man sich vom protestantischen Standpunkt aus darauf berufen, daß man hier eben die wahre katholische Lehre, die ursprüngliche, allgemeine Lehre der Kirche, vertheidige, während die Lehre der sogenannten katholischen Kirche, die man bestreite, nur aus späteren Verfälschungen hervorgegangen sei. Freilich behauptete man hier oft mehr, als man beweisen konnte, und ging von beiden Seiten von einem Mangel des rechten Verständnisses für den religiösen Entwicklungsproceß aus; von beiden Seiten meinte man ohne Grund, daß die Wahrheit das Ursprüngliche, das Allgemeine sein müsse, und der Irrthum das weit später Entstandene. Der von Tertullian vorgetragene Satz, daß der Irrthum als Nachbildung überall die Wahrheit voraussetze, darf doch nur mit gehöriger Einschränkung verstanden werden. Allerdings, sehen wir auf das Ursprüngliche, auf die apostolische Lehre selbst, oder auf die Lehre Christi, die von ihm auf die Apostel übergegangen ist, so werden wir sagen müssen: die Wahrheit ist das Ursprüngliche, es kommt nur darauf an, dies Ursprüngliche wieder in sein Recht einzusetzen. Aber davon abgesehen, läßt sich nicht leugnen, daß gewisse Irrthümer, in denen sich der eigenthümlich katholische Standpunkt vorbereitete, schon sehr bald nach der apostolischen Zeit entstanden sind, und daß der einmal gegebene Keim schon die ganze Pflanze in seinem Schooße trug. Insofern gewisse Irrthümer bald relativ allgemein wurden, wurden sie das Katholische, und insofern mußte sich das entgegenstehende Wahrheits-

bewußtsein in eine Minorität zurückziehen und sich erst später als Reaction gegen den Katholicismus geltend machen.

Selbst in Beziehung auf die eigenthümliche Grundlehre des Protestantismus, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ließ es sich nicht einmal nachweisen, daß diese Form der Auffassung in dem apostolischen Zeitalter eine allgemeine gewesen ist. Wenngleich der zu Grunde liegende Inhalt der Lehre zu dem allgemein Christlichen gehört, so ist doch ihre eigenthümliche, durch einen bestimmten Gegensatz bedingte Form etwas specifisch Paulinisches. Anders gestaltet sich freilich die Frage, wenn man von der allgemeinen christlichen Grundwahrheit ausgeht, die das ganze christliche Leben durch alle Jahrhunderte hindurch getragen hat, jene Grundwahrheit, wie sie Paulus selbst 1. Cor. 3, 11. bezeichnet. Der Glaube an Jesum, den einzigen Heiland der Welt, die Quelle alles göttlichen Lebens, den gekreuzigten, auferstandenen, zum Himmel erhobenen bildet die katholische Grundwahrheit, auf der Alles ruht, was Kirche heißt und was rein christlich ist. Wenn hiervon die Rede ist, so werden wir den Namen der katholischen Kirche nicht irgend einer einzelnen Kirchenform besonders beilegen können, und es als unberechtigte Anmaßung bezeichnen müssen, wenn irgend eine einzelne sich dies Prädicat zuschreibt; als die wahre katholische Kirche werden wir nach dieser Seite hin die betrachten, welche in allen zerstreuten Kirchenformen alle diejenigen in sich schließt, die an dieser Grundwahrheit festhalten und deren Leben darauf gegründet ist. Als der echte Katholicismus wird uns die Geistesrichtung gelten müssen, die von diesem Geist durchdrungen ist, wie uns dagegen eine Trübung des echt katholischen Geistes darin entgegentritt, wenn man das Prädicat des Katholicismus nur auf eine gewisse Kirche einschränkt. Dies ist ja auch der Sinn, in welchem der Begriff der katholischen Kirche im apostolischen Symbolum vorkommt, wie aus der Stellung hervorgeht: zuerst die Lehre vom heiligen Geist, dann die von der katholischen Kirche, als der Gemeinschaft derer, die an diesem Einen Geiste Theil haben, als der Gemeinde der Heiligen im biblischen Sinn, und dann die Lehre von der Vergebung der Sünden, als Bezeichnung des gemeinsamen Merkmals aller Geheiligten. Fassen wir es so auf, so würden wir den Namen des Katholicismus nicht geeignet finden können, das andere Glied des Gegensatzes zu bezeichnen. Insofern aber doch der

Standpunkt, um den es sich hier handelt, eben darauf beruht, daß die eine sichtbare Kirche in dieser bestimmten Form, wie sie von den Aposteln abgeleitet sein soll, als diejenige bezeichnet wird, durch welche allein die Verbindung mit Christus vermittelt werde, kann dieser Name allerdings gerade diesen Standpunkt wohl bezeichnen. Es wird sich dies noch mehr herausstellen, wenn wir das andere Glied des Gegensatzes näher in's Auge fassen.

Blicken wir hin auf das, was vom katholischen Standpunkt aus oft aus dem Namen des Protestantismus abgeleitet wird, welche Erscheinungen man unter demselben begreift, und darauf, was von falschen Anhängern des Protestantismus unter diesem Namen verstanden wird, so möchten wir meinen, daß dieser Name nicht geeignet sei, das Wesen der Reformation zu bezeichnen. Von gegnerischen Richtungen katholischen Standpunktes haben wir häufig gehört, daß der Protestantismus die unbestimmte Richtung zu protestiren in sich schließe; man hat daraus alle einer solchen negativen Richtung entsprechenden Erscheinungen im Gebiete des Protestantismus bis auf die neueste Zeit abgeleitet; man hat geschlossen, wo einmal eine solche Neigung zu protestiren vorhanden sei, da fände sie in ihrer Entwicklung keine Grenzen, da müßte sie endlich dazu führen, alles Eigenthümliche im Christenthum zu bestreiten, und müßte selbst aus dem Christenthum herausgetrieben werden. Und wieder von einem entgegengesetzten Standpunkt aus haben diese einseitig negativen Richtungen den Namen des Protestantismus für sich in Anspruch genommen und behauptet, daß sie die echten Kinder des Geistes seien, der sich in der Reformation im Keime entwickelt habe. Solche Worte hörten wir nicht bloß von solchen, welche mit dem Wesen der Geschichte wenig bekannt sind, welche von wissenschaftlicher Strenge in Untersuchung der Begriffe keine Spur zeigen, sondern sich nur von der subjectiven Willkür und Laune leiten lassen und Alles benutzen, was sich nur mit irgend einem Schein der Wahrheit anführen läßt; sondern es ist uns diese Behauptung auch in einem Buch, das auf wissenschaftliche Geltung Anspruch macht, entgegengetreten. Baur schließt sich in dem Paragraphen über die Reformation in seinem Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte dieser Behauptung an. Er betrachtet den Protestantismus als einen Proteus, der sich in keiner bestimmten Gestalt erfassen lasse, der, wenn er sich in einer

Form dargestellt habe, diese gleich wieder als untergeordnetes Moment abstreife. Daher sei in keiner einzelnen Lehre das Wesen des Protestantismus zu erkennen, der Geist desselben eile von Moment zu Moment weiter und habe so eine unendliche Geschichte. Es sollen daher alle wechselnden Erscheinungen nicht bloß auf dem Gebiete der Theologie, sondern auch auf dem der Philosophie, welche auf dem Boden des Protestantismus entstanden sind, auf diesen Begriff zurückgeführt werden. Wäre dies das Richtige, so würde allerdings durch solche Deductionen den Beschuldigungen des katholischen Standpunktes gegen den Protestantismus Recht gegeben werden, so wäre das Princip des Protestantismus die Principlosigkeit, so führte er in seiner Unbestimmtheit eben zum Nichts hin; wir könnten dann das Werk der Reformation nicht preisen und müßten im Katholicismus noch mehr Wahrheit finden als in solchem unbestimmten Protestantismus, der alles positiven Gehalts ermangelt.

Wenn sich Jemand freilich bloß an den Namen des Protestantismus hält, so mag er eine solche Auffassung für sich in Anspruch nehmen; nur soll er nicht behaupten, daß das, was er Protestantismus nennt, dem Wesen derjenigen Erscheinung entspreche, die unter diesem Namen historisch aufgetreten ist. Es kommt darauf an, in welchem Sinne der Name des Protestantismus ursprünglich aus der deutschen Reformation hervorgegangen ist. Und wenn sich aus dieser zuerst mit dem Namen Protestantismus bezeichneten geschichtlichen Erscheinung in ihrer weiteren Entwicklung andere Erscheinungen herausgebildet oder an sie angeschlossen haben, so entsteht dann die Frage: ob dieselben sich wirklich diesen Namen in dem historischen Sinne aneignen können, ob sie mit jener geschichtlichen Erscheinung im Princip übereinstimmen, oder ob sie nicht vielleicht entweder hervorgegangen sind aus vereinzelten Momenten des Wesens der echten Erscheinung des Protestantismus, die sich von den übrigen, das Wesen desselben bildenden losgerissen haben, oder ob sich nicht nach dem einmal durch den Protestantismus gegebenen Anstoß manche Richtungen angeschlossen haben, die mit ihrem ursprünglichen Wesen in Widerspruch stehen; ob endlich nicht gerade die Reaction gegen eine Verirrung des ursprünglichen Protestantismus Gegensätze hervorgebracht hat, die im Wesen desselben ursprünglich nicht begründet waren. Nicht minder ungerecht wäre

es auch, wenn wir dem Katholicismus alle Erscheinungen Schuld geben wollten, die als Auswüchse sich in der katholischen Kirche finden, ohne zu untersuchen, ob dieselben in seinem Princip begründet sind oder sich ihm nur angeschlossen haben.

Sehen wir, dem bezeichneten Wege folgend, darauf zurück, wie das protestirende Element ursprünglich in der Reformation entstanden ist, so war ja bei Luther, den wir als Repräsentanten dieser Richtung betrachten, das Protestiren nicht das Ursprüngliche, sondern erst das Abgeleitete; voran ging in seinem Bewußtsein die neue Gestaltung des christlichen Princips, von dem er ausging; erst von hier aus wurde er, ohne es zu suchen und zu wollen, zum Protestiren gegen die in der Kirche vorhandenen Erscheinungen, die diesem Princip widersprachen, hingetrieben. Von der Anschließung an Christus und sein Wort ging erst die andere Seite aus, die Verneinung jeder menschlichen Autorität, die sich dieser einzig geltenden entgegenstellt. Blicken wir ferner auf den wichtigen Moment, in welchem zuerst der Name des Protestantismus weltgeschichtlich hervortritt, so hatte sich bereits aus dem Princip der Reformation heraus ein bestimmter, mit klarem Bewußtsein gefaßter Lehrbegriff gebildet, erst von hier aus wurde gegen jede menschliche Autorität, welche die freie Entwicklung der christlichen Wahrheit von dem göttlichen Worte aus hemmen wollte, protestirt. Hier zeigt sich uns das wahre Wesen des Protestantismus; es ist dies das Protestiren von einem ganz bestimmten christlichen Standpunkt aus, ein Zurückweisen alles dessen, was ihm widerspricht; das protestirende Element der Reformation kann nur in seinem Zusammenhang mit jenem positiven christlichen Element, das erst zum Protestiren hinführte, recht verstanden werden.

Sollen wir aber deshalb den Namen des Protestantismus zurückweisen, weil er solchem Mißverstande ausgesetzt ist? Es kommt in dieser Beziehung darauf an, ob dieser Name ein wesentliches Element der Reformation bezeichnet, das sie zu allen Zeiten festhalten muß. Da müssen wir bekennen, daß allerdings der Name des Protestantismus eine solche wesentliche Bedeutung hat, und daß es wichtig ist, ihn auch für die Gegenwart festzuhalten. — Mit diesem Namen wurde etwas nicht bloß Temporäres, Zufälliges in der Erscheinung der Reformation bezeichnet, sondern etwas, das durchaus fortgehen muß, wenn die so entstandene Rich-

tung ihre Reinheit bewahren soll, etwas, ohne das auch das positive Element der Reformation nicht bestehen kann. Wie damals die durch die Reformation an's Licht gebrachte christliche Wahrheit im Gegensatz gegen entgegenstehende irrthümliche Elemente dargestellt wurde, so kann das Wesen der Reformation sich auch nur rein erhalten, indem diese Protestation durch alle Jahrhunderte fortgesetzt wird. Denn der Kampf zwischen Wahrheit und Irrthum, Christlichem und Unchristlichem ist nicht mit einem Mal geschlossen, sondern muß immer fortgeführt werden. Das Christenthum selbst erschien von Anfang an als protestirend gegen das Verderben der Welt und hörte nie auf, gegen die drohende Einmischung dieses Verderbens zu protestiren; das Protestiren ist unzertrennlich vom Wesen der ecclesia militans.

Es ist auch nicht schwer zu erkennen, wie jene bezeichneten falschen Erscheinungen, die sich mit dem Namen des Protestantismus brüsten, entweder aus der Trennung dieser protestirenden Richtung von dem mit ihr zusammengehörenden positiven Element hervorgegangen sind, oder wie sie gerade dadurch hervorgerufen wurden, daß die Reformation das zu ihrem Wesen gehörende Protestiren vergaß. Solche einseitig protestirende Richtungen finden wir ja bald überall da, wo die Reformation in's Leben einzugreifen anfing, sie wurden aber bald durch ihre eigene Macht überwunden. Nachher entfremdete sich die Reformation ihrer zweiten, nicht minder wichtigen Aufgabe, es bildete sich von Neuem ein falsch katholisches Element, die willkürliche Herrschaft einer dogmatischen Form, welche für alle Zeiten als Schranke gegen die freie Entwicklung festgehalten werden sollte, ohne daß man sich der Läuterungsbedürftigkeit derselben bewußt war. Indem so der Protestantismus im 17. Jahrhundert in die Verirrung des Katholicismus zurückfiel, wurde dadurch im 18. Jahrhundert eine Reaction gegen solche Erstarrung hervorgerufen; es begannen die protestirenden Bewegungen des nach Freiheit strebenden Geistes, aber diese rissen sich von dem Zusammenhang mit dem positiven Element der Reformation los; an seine Stelle trat das einseitig negative Protestiren, verschuldet allerdings durch die Verirrungen des Protestantismus selbst. — Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist der Name des Protestantismus also wohl geeignet, die dadurch bezeichnete Richtung nach einer wesentlichen Seite hin zu characterisiren, und ebenso auch die beiden Seiten des reformatori-

schen Princips, die lutherische und die reformirte Richtung, zu umfassen.

In den Namen Katholicismus und Protestantismus finden wir also die Bezeichnung zweier Grundrichtungen des christlichen Geistes, die eng zusammen gehören und nur in dieser ihrer Zusammengehörigkeit recht zu begreifen sind. Der Name des Protestantismus bezeichnet den Kampf, der vom Wesen der ecclesia militans unzertrennlich ist, das nothwendige kritische Element im Entwicklungsproceß der Kirche, der der katholischen Kirche dagegen das Festhalten des einmal Ueberlieferten als des allgemeinen Grundes, auf welchem die Kirche ruht. Wie die eine Richtung nur gedeihen kann, wenn das Protestiren von dem Festhalten des Ursprünglichen, welches gegen die fremdartigen Beimischungen verwahrt werden soll, ausgeht, so kann das Festhalten der ursprünglichen Grundlage der christlichen Wahrheit nicht ohne Kampf mit den entgegengesetzten Elementen, die sich immerfort trübend einzumischen drohen, gedacht werden; denn im Strom der Geschichte giebt es nichts Todtes, das in bestimmten Formen fortgepflanzt wird, sondern Alles kann nur bestehen in lebendiger, fortschreitender Entwicklung. So sehen wir ja, wie in der katholischen Kirche jene fremdartigen Elemente, die wir vom Christlichen unterscheiden müssen, um sich gegriffen und überhand genommen haben; der ganze Katholicismus ist daraus hervorgegangen, daß man nur an der Ueberlieferung des einmal Gegebenen festhielt, ohne des beständigen Kampfes und der fortschreitenden Entwicklung eingedenk zu sein. In diesen beiden Namen des Katholicismus und Protestantismus haben wir die Bezeichnung der beiden für die gesunde Entwicklung der Kirche eng zusammengehörenden Elemente, des conservativen und des kritischen.

Das so eben über den Protestantismus Bemerkte veranlaßt uns, eine andere Bezeichnung des Princips der Reformation zu erwähnen, welche auch in verschiedenem Sinne von gegnerischen Standpunkten und falschen Anhängern gebraucht und ausgebeutet worden ist, insofern die Behauptung oft aufgestellt worden ist, das Wesen der Reformation bestehe in dem Hervortreten des subjectiven Elements, in der Macht des subjectiven Geistes. Auch dies ist vielfach mißverstanden. Vom katholischen Standpunkt aus wurde dies benutzt, um die Reformation nur als Werk der subjectiven Willkür erscheinen zu lassen, es stelle sich in ihr dar eine einseitig subjective Richtung, welche

sich gegen die objective höhere Macht aufgelehnt habe. So wurden alle Carricaturen einer falsch subjectiven Richtung bis in die neueste Zeit aus einem und demselben Princip des Protestantismus abgeleitet. Man behauptete, daß, seitdem einmal der subjective Geist sich von der objectiven Autorität frei gemacht habe, er in seinen Bestrebungen keine Schranke mehr habe finden können. Und von der andern Seite wurden von falschen Freunden der Reformation wiederum alle die Richtungen einer subjectiven Vernunft, wie sie in neuester Zeit hervorgetreten sind, mit allen ihren Negationen auf das ursprüngliche Princip der Reformation zurückgeführt; erst hier sollte die Reformation zur vollen Entfaltung ihres ursprünglichen Princips gelangt, erst hier die volle Macht des subjectiven Geistes offenbar geworden sein, der nun nicht bloß die Autorität der Kirche, sondern auch die der heiligen Schrift von sich geworfen habe, um sich ganz nach seiner eigenen Autonomie zu entwickeln. Es ging mit dieser Bezeichnung ganz so, wie mit dem Namen des Protestantismus.

Auch hier werden wir das Wahre vom Falschen zu sondern haben, indem wir auf die geschichtliche Entwicklung zurückgehen. Allerdings erscheint uns in der Reformation die Freimachung des subjectiven religiösen Lebens, welches bisher durch eine äußerliche objective Macht gebunden gehalten wurde. So sehen wir, wie bei Luther das subjective Christenthum in seiner Lebendigkeit hervortritt und sich frei macht von den Fesseln einer äußeren kirchlichen Autorität, die Alles in Eine Form zwingt. Wenngleich früher in der katholischen Kirche des Mittelalters noch eine große Mannigfaltigkeit stattfand, viele verschiedenartige individuelle Richtungen neben einander Raum hatten, wie Scholasticismus und Mysticismus und das dazwischen Liegende, so konnte doch diese freiere Entwicklung nur in gewissen Schranken sich bewegen, und zwar in einer äußerlich durch die bestimmte Kirchenautorität gezogenen; was sich unter dies Joch nicht beugen wollte, mußte häretisch werden. So konnte die Mannigfaltigkeit der persönlichen Entwicklung im Christenthum nicht zu ihrem Recht gelangen. Und nun denke man an die späteren Zeiten der Kirche, wo immer mehr Alles in Veräußerlichung verfiel, bis die freie Entwicklung des christlichen Lebens in Luther hervortrat. Es war hier nicht ein einseitig subjectives Element, das sich von allem

Zusammenhang mit dem Objectiven losgerissen hätte, vielmehr stand dieses subjective Moment in engem Zusammenhang mit einer objectiven Macht, aber nicht einer äußerlichen, sondern einer innern Wahrheit, der sich der Geist mit Freiheit unterwarf — das subjective Element in seiner Beziehung zu dem objectiven Christus und seinem objectiven Wort. Nur in diesem Zusammenhang kann die Reformation als das Werk des subjectiven Geistes bezeichnet werden — des subjectiven Elements, das zu seinem Rechte gelangte, indem es von aller menschlichen Autorität sich frei machte, um sich allein an Christus zu halten. Es war keine Autonomie des subjectiven Geistes, die dem Wesen der Reformation vielmehr am meisten widerspricht, sondern die Unterwerfung desselben unter die Autorität Christi und seines Wortes, das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit und Unmündigkeit des Geistes im Verhältniß zu ihm. Richtungen also, in denen das subjective Element nicht in diesem Zusammenhang mit dem Objectiven steht, sind nicht Kinder der Reformation, sondern stehen mit ihr im Widerspruch. Aber auch hier wieder lehrt uns die Geschichte, wie jene einseitig subjectiven Richtungen durch die Entwicklung der Reformation hervorgerufen werden konnten. Indem nämlich durch die Reformation die subjective Seite des religiösen Geistes zu ihrem Rechte gelangte, schlossen sich alsbald auch einseitige Richtungen des subjectiven Geistes an, die sich gegen jede objective Macht sträubten; diese wurden aber bald durch die Macht der Reformation zurückgedrängt. Als dann aber im Laufe des 17. Jahrhunderts der erstarrende Protestantismus wieder eine Gestalt annahm, die den subjectiven Geist fesseln und Alles in Eine Form gießen wollte, wurden dadurch Reactionen hervorgerufen, welche über das Princip und die Grenze der Reformation weit hinausführten.

Unsere Untersuchung zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste sich mit dem *Grundprincip*, aus dem diese Gegensätze abzuleiten sind, der zweite mit der *Anwendung dieses Grundprincips auf die einzelnen Gegenstände des Streites* zu beschäftigen hat. Dabei werden wir noch wieder in dem *Katholicismus* zu unterscheiden haben den Standpunkt der *abendlän-*

dischen und der morgenländischen oder der römischen und der griechischen Kirche, und in dem Protestantismus die untergeordneten Gegensätze des Lutherthums und der reformirten Kirche.

Zunächst handelt es sich um die Frage, ob wir nicht alle diese Gegensätze, die in den Kreis unserer Betrachtung fallen, auf ein Grundprincip zurückführen können, ob wir etwa mehrere Grundprincipien anzunehmen haben, ob endlich in diesen Erscheinungen Manches vorkommt, was nicht aus der Entwicklung dieses Princips hervorgegangen ist, sondern unter dem Einfluß anderer Ursachen sich gebildet hat.

Erster Abschnitt.

Die Grundprincipien der Gegensätze.

Wenn es sich hier zunächst um die Frage nach der Erkenntnißquelle, aus welcher diese Grundprincipien zu entnehmen sind, handelt, so kann in Bezug auf die katholische Kirche die Antwort keinen Augenblick zweifelhaft sein. Es erhellt ja leicht, daß wir nicht die Aussprüche einzelner Kirchenlehrer ohne Weiteres als Urkunde des Katholicismus betrachten dürfen, wie dies schon in der bekannten Schrift des Vincentius von Lirinum über die Tradition entwickelt ist; es kann vom katholischen Standpunkt aus das Ansehen eines auch noch so bedeutenden Kirchenlehrers nichts ausmachen, wenn sein Ausspruch nicht mit dem allgemein in der Kirche Geltenden übereinstimmt. Daher werden wir uns auf das allgemein Geltende, in öffentlichen Symbolen Ausgesprochene beschränken müssen; was wir hier finden, werden wir als Ausdruck des Princips betrachten müssen; es läßt sich hier zwischen Wesentlichem und Zufälligem nicht unterscheiden; die katholische Kirche hat einen stets richtigen Tact bewiesen in der Zurückweisung dessen, was mit ihrem Grundprincip streitet. Durch die Scholastik ist die Theologie so entwickelt worden, wie es dem Princip der katholischen Kirche entspricht, und die Resultate sind in den Beschlüssen des Tridentinischen Concils im Gegensatz gegen den Protestantismus ausgesprochen. — Anders verhält es sich mit dem Protestantismus. Zwar sind vom gegnerischen Standpunkt aus oft die Worte der Reformatoren benutzt worden, als wenn sie das sichere Zeugniß von dem Princip der Reformation wären. Es hängt dies

mit dem Vorwurf zusammen, als sei die Reformation nur von der subjectiven Eigenthümlichkeit Einzelner ausgegangen. Allerdings kann diese letztere einen Einfluß auf die Bildung dieser kirchlichen Gemeinschaft gewonnen haben; es mag auch sein, daß wirklich hin und wieder sich ein solcher Einfluß in nachtheiliger Weise eingemischt hat. Aber die Reformatoren gelten doch hier nicht in ihrer subjectiven Persönlichkeit, welche an den Mängeln alles Menschlichen leidet, sondern als Träger eines Princips, welches durch sie in die Geschichte eingeführt worden ist; auf dies Princip kommt es an, nicht auf das subjectiv Menschliche, Zufällige. Nach diesem Princip müssen wir die Aussprüche der Reformatoren selbst beurtheilen; Manches können wir daneben doch noch darin finden, was nicht ein nothwendiger und adäquater Ausdruck des Princips der Reformation, sondern von der trübenden Einmischung menschlicher Eigenthümlichkeit abzuleiten ist. — Auch bei den öffentlichen Symbolen werden wir uns vom Standpunkt des Protestantismus aus der Läuterungsbedürftigkeit aller Darstellung des Göttlichen in menschlicher Form immer bewußt bleiben müssen; auch hier werden wir uns zu der Idee des Princips der Reformation erheben und unterscheiden müssen, was nothwendiger und adäquater Ausdruck dieses Princips ist, und was entweder nur ein temporärer, ja mangelhafter, durch die fortgehende geschichtliche Entwicklung abzustreifender oder zu verbessernder Ausdruck desselben ist, oder was selbst mit der rechten Anwendung dieses Princips in Widerspruch steht — sei es, daß wir annehmen müssen, daß das Princip damals selbst noch nicht zu seiner vollständigen freien Entwicklung gelangt war, daß sich unwillkürlich noch manches von dem früheren Standpunkt beigemischt hatte, oder sei es, daß sich die Darstellung des Princips durch den Gegensatz zu einer Uebertreibung hat verleiten lassen, und wir nun wieder von der andern Seite einlenken müssen. Alles, was aus diesen sekundären Ursachen zu erklären ist, wird von dem nothwendigen und reinen Ausdruck des Princips der Reformation wohl zu unterscheiden sein.

Wenn wir nun zuerst das Grundprincip des Katholicismus aufsuchen, so könnten wir auf den ersten Anblick meinen, es sei dies das Princip von der Kirche, nämlich von der Autorität dieser bestimmten äußerlichen, durch die Succession der Bischöfe von

den Aposteln unter dem Primat des Apostels Petrus abgeleiteten römischen Kirche. Allerdings ist dies ja der Grundartikel, auf dem das ganze Dasein des Katholicismus beruht; es wird Niemand zur Anerkennung des Katholicismus gelangen können, ohne denselben sich anzueignen. Es kann Jemand in manchen Punkten irren und er ist doch kein Häretiker, aber er wird sich den Entscheidungen dieser Kirche zu unterwerfen haben; es wird dabei auf die fides implicita, die Alles annimmt, was durch die Autorität der Kirche bestimmt ist, ankommen; wer gegen dies Princip sich auflehnt, tritt eben damit aus der katholischen Kirche aus. Wenn ein Protestant zur katholischen Kirche übertritt, so geht es bei ihm von diesem Punkte, der Anerkennung der Kirche, aus; erst dadurch kann sein Uebertritt entschieden werden, und die Macht dieser Autorität der äußerlichen Kirche durch die Entwicklung aller Jahrhunderte hindurch ist es, was ihm imponirt.

Aber können aus diesem einen Grundartikel alle anderen Bestimmungen und Differenzen abgeleitet werden? Allerdings ist mit der Autorität der Kirche auch der Glaube an alles das gegeben, was die Kirche lehrt. Insofern sind alle einzelnen Punkte darin enthalten. Aber stehen sie in einem nothwendigen inneren Zusammenhang damit? Es mag dies sich bei einigen Lehren nachweisen lassen, wie bei der Lehre von dem Priesterthum, von den Sacramenten im Ganzen; aber sehen wir auf anderes z. B. auf alles, was zur Entwicklung der Anthropologie gehört, wird sich wirklich hieraus alles Einzelne ableiten lassen? Werden wir uns nicht die Möglichkeit denken können, daß die Kirche als solche, wie wir ihren Begriff angegeben haben, ohne diese Lehren bestünde, wenngleich sie dieselben nun einmal so festgesetzt hat? Dies gilt auch von dem Eigenthümlichen in der Sittenlehre, denn Ethisches und Dogmatisches müssen wir hier zusammennehmen. Wenngleich manches Einzelne in der ethischen Auffassung genau mit diesem Begriff von der Kirche, der Unterwerfung unter eine solche Autorität zusammenhängt, so läßt es sich doch keineswegs von allem Eigenthümlichen in der Sittenlehre behaupten. Es wird daher die Frage entstehen: werden wir nicht von der Lehre von der Kirche aufsteigen müssen zu einem andern Princip, aus dem wirklich alle diese Differenzen abgeleitet werden können, mit dem sie wenigstens genau zusammenhängen? — Es ist auch dies hierbei noch zu berücksichtigen: der Gegensatz gegen die Kirche

in dieser bestimmten Auffassung war nicht das Ursprüngliche bei Luther, sondern es entwickelte sich dieser erst aus einem andern; durch die geschichtliche Entwicklung selbst wurde aus dem, was einmal in dem religiösen Princip Luther's gegeben war, dieser Gegensatz erst abgeleitet. Ueberhaupt wird Niemand etwas Gesundes leisten, der damit beginnen wollte, gegen die vorhandene Kirche aufzutreten, eine neue Kirche zu stiften; dies wird nur ein Werk der Willkür werden. Wo etwas Dauerhaftes gewirkt werden soll, da muß es von einem positiven Princip ausgehen, alles Andere muß nur die geschichtliche Folge davon sein.

Betrachten wir ferner, was der Autorität der Kirche vom Standpunkt des Protestantismus entgegengesetzt wird, so ist dies die Autorität des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, oder (um es genauer zu bestimmen und gegen ein Mißverständniß zu verwahren, das sich leicht anschließt, wenn man nur von diesem Begriff der Schrift ausgeht, ohne ihn in seinem geschichtlichen Zusammenhang aufzufassen) es ist die Anerkennung der Verkündigung der Apostel als der einzigen vollgültigen Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit; woraus sich für die Christen späterer Zeit die Anerkennung der allein in der heiligen Schrift noch übrig gebliebenen sicheren Urkunden dieser Verkündigung ergiebt, nach welchen unabhängig von jeder andern Autorität alles Andre zu richten ist. Aber wie der Gegensatz gegen den Begriff der Kirche in jener bestimmten Auffassung noch nicht den Protestanten im Sinne der deutschen Reformation macht, wie hierin mehrere übereinstimmen können, die doch nicht von demselben Princip ausgehen, so ist das Gleiche in Bezug auf die Anerkennung dieser schriftlichen Urkunden in ihrer normativen Autorität der Fall. Es giebt ja dann noch immer große Gegensätze in der Auslegung derselben, in der Stellung des religiösen Bewußtseins zur Schrift. In dieser Hinsicht sind schon in der Reformationszeit solche auseinander gegangen, die in der Anerkennung der Schrift übereinstimmten. So werden wir durch beide Principien fortgetrieben zu etwas Anderem, worin der Grund des Gegensatzes zu suchen ist.

Gehen wir auf die geschichtliche Entwicklung zurück, so kann uns nicht entgehen, daß, wie der Gegensatz gegen jene Kirche, so auch die Anerkennung der heiligen Schrift in der bezeichneten Beziehung nicht das Ursprüngliche bei Luther war, sondern sich erst aus

etwas Anderem herausbildete, eben daraus, daß er sich unabhängig von allem Andern, was die Kirche gab und was ihn nicht befriedigen konnte, an Christus als an seinen Erlöser und als an die alleinige Quelle alles Heils zu halten gedrungen fühlte; wie dies bestimmter in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus ausgedrückt wurde. Davon, daß er sich an Christus allein halten wollte als alleinige Quelle des Heils, war die andere Seite, auch die Erkenntniß des Heils nur bei ihm zu suchen; und als Vermittlung dazu konnte ihm nur die Offenbarung Christi in seinem Worte durch seine Apostel dienen. So ist dies das einzige Princip: die alleinige Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus, welches sich nach zwei Seiten darstellt: Christus die alleinige Quelle des Heils (Rechtfertigung durch den Glauben) und Christus die alleinige Quelle für die Erkenntniß des Heils (die Autorität der heiligen Schrift). Erst hierdurch erhält auch die Lehre vom göttlichen Worte in der heiligen Schrift im Protestantismus ihre rechte Bedeutung.

Von hier aus ergiebt sich uns auch erst das rechte Verhältniß zu dem katholischen Begriff von der Kirche, sowie der eigenthümliche Begriff des Protestantismus von der Kirche. In dem letzteren steht die Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus voran, die Jeder für sich selbst unmittelbar anknüpft, unabhängig von jeder anderen Vermittlung; daraus wird erst abgeleitet werden der Begriff der religiösen Gemeinschaft aller derer, welche an derselben Beziehung der Seele zu Christus Theil haben, wie weit sie auch durch Zeit und Raum getrennt sein mögen: der Begriff der Kirche als einer von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft, der unsichtbaren Kirche. Dies bildet den Gegensatz zu jenem Begriff der katholischen Kirche als einer von außen her in einer bestimmten Form gebildeten Gemeinschaft, deren Vermittlung für die Gemeinschaft mit Christus für alle Zeiten nothwendig ist. So ergiebt sich der Hauptgegensatz: die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus, und auf der anderen Seite: diese Beziehung beruhend auf der Vermittlung durch eine äußerliche Kirche; der Gegensatz einer verinnerlichten und einer veräußerlichten Auffassung der Kirche und des Reiches Gottes. Dies macht den wichtigen schneidenden Gegensatz zwischen beiden Standpunkten; wir werden sehen,

wie schon frühzeitig der Standpunkt des Katholicismus sich vorbereitete, indem jene unmittelbare Beziehung zu Christus zurücktrat.

Um vor Mißverständnissen uns zu verwahren, fügen wir zu dem Gesagten sogleich Folgendes hinzu. Wenn wir als das Princip des Protestantismus die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus als Erlöser bezeichnen, so ist damit natürlich nicht eine vorangehende Vermittlung, durch die man zu Christus und zu dem Glauben an ihn gelangt, ausgeschlossen; dies ist aber nur eine rein historische, und zwar in der Weise, daß, wenn einmal das religiöse Bewußtsein durch dieselbe Christo als dem Erlöser zugeführt worden ist, es nun von dieser Vermittlung sich selbst unabhängig macht, allein an Christus sich hält. Hiernach kann es allerdings geschehen, daß Jemand durch Vermittlung von Menschen, durch das Zeugniß einer Kirche, durch Erziehung in derselben zuerst zum Glauben an Christus geführt wird. Eine solche Vermittlung ist aber eine bloß geschichtliche; das religiöse Bewußtsein, wenn es wirklich zur Gemeinschaft mit Christus gelangt, macht sich von derselben unabhängig, ja wird selbst über sie zum Richter eben von dieser Gemeinschaft mit Christus aus, so daß sie nur ein bald wieder vorübergehendes Moment bildet, durch welches man zur Mündigkeit des religiösen Lebens in seiner Beziehung zu Christus gelangt. Hingegen nach der andern Auffassung wird diese Abhängigkeit von der bezeichneten Vermittlung nicht als eine relative, zufällige und damit vorübergehende betrachtet, sondern als etwas absolut Nothwendiges und daher auch Bleibendes; das religiöse Bewußtsein wird danach immerfort einer solchen Vermittlung für seine Beziehung zu Christus bedürfen. — Wir haben ferner gesehen, daß, wenn wir von der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus ausgehen, wenn wir dies als das Ursprüngliche setzen, der Begriff der Kirche als einer unsichtbaren sich ergiebt; wie hingegen von dem andern Standpunkt der Begriff der Kirche von Anfang an als der einer sichtbaren, in bestimmter Form gegebenen erscheint. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die unsichtbare Kirche die sichtbare ausschließe, vielmehr müssen wir sagen: wo die unsichtbare Kirche ist, wird auch eine sichtbare sein; in dem Wesen der unsichtbaren Kirche ist es begründet, sich in einer sichtbaren Erscheinungsform zu offenbaren. Durch den Begriff der unsichtbaren Kirche soll nur die rechte Stellung des religiösen Be-

wußtseins in seinem Verhältniß zu Christus bezeichnet und hervorgehoben werden, daß der Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen erst ein abgeleiteter ist, daß ferner diese Gemeinschaft sich von innen heraus, aus einem Acte des Geistes, der bei allen in dieser Gemeinschaft Stehenden der gleiche ist, sich bildet. Die von hier aus sich ergebende Unterscheidung zwischen der unsichtbaren Kirche als dem allen gesunden Erscheinungen der sichtbaren Kirche zu Grunde liegenden inneren Wesen und der Erscheinungsform selbst ist von nicht geringer Bedeutung, um die rechte Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus festzuhalten und den Begriff der Kirche in seiner Innerlichkeit und zwar im Gegensatz gegen jene falsche Voranstellung und Veräußerlichung des Begriffs der Kirche aufzufassen.

Daß durch das Gesagte der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus erschöpfend bezeichnet ist, wird sich uns bewahrheiten, wenn wir den ersten Keim des Katholicismus und die Reaction des Protestantismus in ihrer genetischen Entwicklung aufsuchen; wenn wir alle anderen Gegensätze auf diesen einen Gegensatz als auf ihr Princip zurückführen können; wenn wir nachzuweisen vermögen, daß, so lange Jemand in jenem Grundprincip des Katholicismus befangen ist, er noch nicht zu dem, was wir als das Wesen des Protestantismus bezeichnet haben, mit klarem Bewußtsein gelangt ist, wie wenig er auch mit der eigenthümlichen Lehre des gegenwärtigen römischen Katholicismus übereinstimmt; wenn wir endlich die Gegensätze in ihrer welthistorischen Stellung von Anfang an betrachten.

Was den ersten Keim des Katholicismus betrifft, so ist dieser schon in den Worten des Irenäus gegeben: Ubi ecclesia, ibi spiritus, et ubi spiritus, ibi ecclesia. Wie man in der bestimmten sichtbaren Kirche der Theilnahme am heiligen Geist sich bewußt war, so vermochte man das, was im Leben und im Gefühl eins war, nun auch im Begriff nicht mehr auseinander zu halten. So wurde jenes Innerliche an das Aeußerliche gebunden, und damit die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von dieser äußeren Erscheinung gesetzt. Alles dies ist in der Art begründet, wie Irenäus den Begriff der Kirche voranstellt; aus dieser Voranstellung erhellt, daß hier die Rede ist von der Kirche, wie sie äußerlich erscheint in der

bestimmten sichtbaren Form; erst von der Theilnahme an dieser wird die Gemeinschaft mit Christus abgeleitet, diese letztere also an die bestimmte Gestalt der ecclesia gebunden. Eine ganz andere Auffassung würde sich ergeben, wenn die Formel lautete: ubi Spiritus, ibi ecclesia; da würde der heilige Geist das Vorangehende sein, die Kirche erst das Abgeleitete, also eine Verinnerlichung des Begriffs der Kirche stattfinden. Wir haben hier vor uns den Keim der Veräußerlichung, aus welchem sich in den nächsten Jahrhunderten alles Weitere entwickelte.

Was den Protestantismus betrifft, so ging derselbe zuerst nicht aus von einer Losreißung von der bestimmten vorhandenen Kirche, nicht von dem Streben, eine neue Kirche zu gründen. Was in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins *Luther's* voranging, war dies, daß er sich unmittelbar nur an Christus als seinen Erlöser halten wollte, daß sein inneres Leben frei wurde von den Formen, in denen es gefesselt lag. Darin war bei ihm die Reformation, darin ist das Wesen des Protestantismus begründet. Aber aus dieser unmittelbaren Beziehung zu Christus mußte sich ihm auch ein neuer Begriff von der Kirche ergeben. Diesen daraus abzuleiten und zu verwirklichen, wurde *Luther* durch die Entwicklung der Geschichte gedrängt. Erst daraus, daß er die Menschen vor allem Andern allein zu Christus führen wollte, ging als letztes Resultat, als ein Werk Gottes durch die Entwicklung der Umstände der Gegensatz gegen die römische Kirche und die Gründung einer neuen Kirche hervor.

In der Beziehung des religiösen Bewußtseins unmittelbar auf Christus ist nun auch die Richtung gesetzt, von ihm allein die *Erkenntniß der Heilswahrheit* abzuleiten, wie von ihm allein das *Heil selbst* herrührt. Unmittelbar mit ihr gegeben ist die Abwendung von aller menschlichen Autorität, die zwischen Christus und das religiöse Bewußtsein tritt, um sich allein an die Offenbarung Christi in seinem Wort zu halten, also mit anderen Worten: das Princip, sich frei zu machen von aller Vermittlung der Tradition, und sich allein an das göttliche Wort in der heiligen Schrift als Erkenntnißquelle des Glaubens zu halten. Aber dies ist nicht das Ursprüngliche, sondern abgeleitet aus jenem einen Princip, in dem es unmittelbar enthalten ist. Man pflegt Beides als das *formale* und *materiale* Princip des Protestantismus von einander zu unterscheiden, aber es ist in der That keine Zweiheit, sondern

nur dasselbe eine Princip in zwiefacher Anwendung: in subjectiver Anwendung in Bezug auf die Erlangung des göttlichen Lebens und Heils, in objectiver in Bezug auf die Erkenntniß der von Christus geoffenbarten Heilswahrheit; Christus als die Heilsquelle und als die Erkenntnißquelle des Heils. Wie dies nun eine Einheit ist, so wird auch jenes sogenannte formale Princip des Protestantismus seine rechte Bedeutung nur im Zusammenhang mit dem einen Grundprincip, von welchem es nur eine besondere Anwendung ist, erhalten. Die heilige Schrift als die Erkenntnißquelle des religiösen Bewußtseins setzt die Beziehung desselben zu Christus als dem Erlöser voraus und diese beruht wiederum auf dem Bewußtsein von der Erlösungsbedürftigkeit; wo dies Bewußtsein fehlt, tritt bei allem Festhalten des formalen Princips doch die heilige Schrift nothwendig in ein ganz anderes Verhältniß zu der religiösen Entwicklung.

Mit der fortdauernden Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von der Kirche ist dagegen auch die Abhängigkeit von der Tradition gegeben; und wenn wir nur die volle Bedeutung jener Principien des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholicismus uns zum Bewußtsein bringen, so kann uns nicht entgehen, wie auch alle einzelnen Zweige dieses Gegensatzes daraus hervorgehen. Während mit der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins auf Christus als Erlöser jede andere Art nothwendiger Vermittlung zurückgewiesen ist, so sind mit der Annahme einer Vermittlung durch die Kirche auch viele andere Arten der Vermittlung zugleich mitgesetzt, so die Vermittlung durch ein menschliches Priesterthum, durch die Heiligen u. s. w. Geht man dagegen von der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus aus, so bleibt nichts übrig, was nicht in dieser unmittelbaren Beziehung zu Christus durch den Glauben schon gegeben wäre, so daß sich z. B. auch ein ganz anderer Begriff von den Sacramenten hieraus entwickelt. Auch ein gleichartiges Verhältniß zwischen allen Gläubigen ist hierin enthalten, und eben damit jene Scheidung zwischen Priestern und Laien, die auf allen religiösen Standpunkten der alten Welt stattfand, aufgehoben. Hingegen gewinnt bei der Verneinung dieser unmittelbaren Beziehung zu Christus auch ein vermittelndes Priesterthum, welches zwischen die Gemeinde und Christus tritt, wieder eine Stelle.

Von dieser einen Wurzel des christlichen Lebens oder der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus aus soll das ganze Leben aller Gläubigen auf gleiche Weise durchdrungen und eine geistliche Gottesverehrung werden — ein für die ganze christliche Sittenlehre wichtiges Princip. Nach der entgegengesetzten Auffassung ist auch im Leben wieder die Sonderung zwischen Weltlichem und Geistlichem gesetzt; wie es eine Klasse von Menschen gibt, die sich von allem Weltlichen ganz frei macht, so ist auch in den Handlungen des Lebens das Gottgeweihte und das Weltliche zu unterscheiden. Das Göttliche wird nicht als ein alles Menschliche auf gleiche Weise verklärendes Princip, sondern als das darüber hinausgehende, übermenschliche, entmenschlichende aufgefaßt. Hierin findet die Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen Leben des Christen und dem Standpunkt einer höheren christlichen Vollkommenheit, zwischen der Befolgung der consilia evangelica und der Beobachtung der praecepta im gewöhnlichen christlichen Leben ihren Anschließungspunkt, und diese wiederum wird durch die Unterscheidung der dona pura naturalia und der dona gratiae im Urstande vorbereitet.

Ehe wir zur Nachweisung der welthistorischen Stellung der Entwicklung dieses Gegensatzes in der Geschichte der Kirche übergehen, müssen wir noch auf eine eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses beider Richtungen zu einander und einen darin begründeten Vermittlungsversuch, wie er in der neuesten Zeit in den Vorlesungen von Thiersch über Katholicismus und Protestantismus hervorgetreten ist, Rücksicht nehmen. Dieses Werk unternimmt es nachzuweisen, wie in der Lehre von der Kirche, auf welcher der Gegensatz zwischen beiden Systemen vorzugsweise beruhe, Recht und Unrecht auf beiden Seiten sei; dadurch, daß man dies erkenne, werde eine höhere Einheit in der gereinigten Wahrheit vorbereitet. Der Verfasser geht von der Annahme aus, daß die apostolische Kirche den durchaus normalen Zustand der kirchlichen Entwicklung darstelle; da gab es Eine wahre sichtbare Kirche; Erscheinung und Idee fielen zusammen. Der Unterschied zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche konnte nicht hervortreten. Dann weist er das stufenweise Sinken der Kirche in ihrer Entwicklung nach. Im Gegensatz gegen die Erscheinung der Kirche, die sich von ihrer Idee entfernt hatte, trat die Reformation auf. Mit Recht erkannte sie, daß der vorhandene

Zustand der Idee der Kirche nicht entspreche und gelangte zu dem Bewußtsein, daß die wahre sichtbare Kirche nicht vorhanden sei. Dies wurde in dem Gegensatze zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ausgesprochen. Hierin lag die Wahrheit, daß die Kirche für jetzt eine sichtbare noch nicht sei; irrthümlich aber war es, die Kirche für immer eine unsichtbare bleiben lassen zu wollen, da dies dem Wesen derselben widerstreite. Von der anderen Seite lag das Recht des Katholicismus darin, daß er diesen Begriff der unsichtbaren Kirche bestritt, und geltend machte, daß die Kirche eine sichtbare sein müsse; Unrecht aber hatte er darin, daß er das Recht der Reformation in ihrem Gegensatz gegen diese verderbte Kirche nicht anerkennen wollte. Dieser Entwicklungsproceß solle zu dem Bewußtsein führen, daß eine Erneuerung der Kirche in ihrer wahren sichtbaren Gestalt bevorstehe. Diese Eine sichtbare Kirche — dies ist der zweite Hauptpunkt in dieser Auffassung — könne nur in der Nachbildung der apostolischen Kirche als der einzigen, in welcher Erscheinung und Idee sich decken, zu Stande kommen; bis die apostolische Kirche mit allen ihren Aemtern und Kräften wieder hergestellt sei, sei gar keine wahre Kirche vorhanden, mit der Wiederherstellung dieser und der mit ihr gegebenen neuen Ausgießung des heiligen Geistes werde dann aber auch die Scheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche wegfallen und eine wahre Vereinigung zwischen den jetzt noch einander entgegenstehenden Standpunkten gegeben sein.

Zwei Hauptpunkte sind es, die wir in dem Gesagten zu bestreiten finden: 1) was Thiersch gegen die Lehre von der unsichtbaren Kirche, welche nach unserer Auffassung unzertrennlich mit dem Wesen des Protestantismus zusammenhängt, geltend macht, und 2) was er von der Wiederzurückführung der apostolischen Kirche sagt.

Was den zuerst bezeichneten Punkt anlangt, so trifft hierin Thiersch in merkwürdiger Weise mit einem anderen, von ganz andern Principien ausgehenden und zu ganz anderen Resultaten gelangenden, ausgezeichneten Gelehrten R. Rothe zusammen, welcher in seiner Schrift: Anfänge der christlichen Kirche Wittenberg 1837 über den Begriff der unsichtbaren Kirche in ganz ähnlicher Weise wie Thiersch geurtheilt hat. Während aber Thiersch den Begriff der unsichtbaren Kirche im Protestantismus nur als einen Uebergangspunkt, der zur Wiederherstellung der sichtbaren Kirche führen müsse, auffaßt, hält Rothe den Begriff von der unsicht-

baren Kirche zwar auch für einen solchen Uebergangspunkt im Gegensatz gegen die Veräußerlichung der Kirche im Katholicismus, als das Ziel aber erscheint ihm, daß die Kirche das beseelende Princip eines sichtbaren Organismus, des Staates werde, daß sie dagegen aufhöre, eine für sich bestehende Gemeinschaft zu bilden.

Im Gegensatz gegen beide Richtungen betrachten wir den Begriff der unsichtbaren Kirche als einen im Wesen des Christenthums nothwendig begründeten und für alle Zeiten bis zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden festzuhaltenden; nur müssen wir ihn gegen das Mißverständniß, als ob er etwas blos Ideales bezeichne, verwahren. Vielmehr bezeichnet er nach unserer Auffassung etwas wahrhaft Reales, das mit dem Christenthum in die Menschheit eingetreten ist — eine aus demselben hervorgehende Gemeinschaft des göttlichen Lebens, die das Salz der ganzen Menschheit zu bilden bestimmt ist. Weil aber diese Eine unsichtbare Kirche in mannichfaltigen Erscheinungsformen sich verwirklicht, die in dem geschichtlichen Entwicklungsproceß begründet sind, und weil die Erscheinung nie ganz dem Wesen entspricht, so ist es von großer Bedeutung, den Begriff der unsichtbaren Kirche festzuhalten, um nicht irgend eine Erscheinungsform mit dem Wesen zu verwechseln. Von Anfang an hat sich ja die Idee dieser Einen durch Christus gegründeten religiösen Gemeinschaft in verschiedenen Formen dargestellt, welche in der Aneignung der verschiedenen Theile der Menschheit durch das Christenthum begründet waren. Schon in der apostolischen Kirche war es nothwendig, sich über das Trennende der äußeren Erscheinung zu erheben, um die höhere Einheit der unsichtbaren Kirche festzuhalten. Man erinnere sich nur an den Gegensatz zwischen der Erscheinung des Christenthums in der Heidenwelt, wie es durch Paulus gegründet wurde, und der Erscheinungsform der Kirche unter den Juden in der Gestalt des alten Cultus mit seinen Jahresfesten u. s. w. Dessenungeachtet wollten die Apostel, daß die Gläubigen dieser beiden Standpunkte sich als Glieder Einer religiösen Gemeinschaft betrachten sollten. Eine äußerliche Einheit war nicht da, wohl aber eine innere. Und so ist es durch alle Jahrhunderte hindurch gegangen. Nicht, daß solche Gegensätze im Entwicklungsproceß des Christenthums hervortraten, war das Nachtheilige, dies führte vielmehr dazu, daß das Christenthum immer tiefer von der Menschheit angeeignet wurde, sondern nur dies war vom Argen, daß das

Bewußtsein der höheren Einheit in dem Wesen des christlichen Glaubens, was eben die Einheit der unsichtbaren Kirche ist, jene untergeordneten Differenzen oft nicht zu überwinden vermochte. Auch wenn wir uns eine vollkommnere Erscheinungsform der Kirche denken als die bisherige, so folgt daraus immer noch nicht, daß die ganze Christenheit bei so großen Verschiedenheiten in diese Eine Form eingehen werde. Leicht könnten dadurch, daß man eine äußere Einheit herstellen will, Reactionen von Seiten des Strebens nach einer berechtigten Mannichfaltigkeit hervorgerufen werden. Und so rein auch die Entwicklung einer Kirche sein möchte, immer kann sie doch in dieser Welt keine absolut reine sein. Wenn aber Trübungen, Einmischungen fremder Elemente stets vorhanden sein werden, so müssen wir auch den Gegensatz zwischen der unsichtbaren Kirche und den äußeren Erscheinungen derselben immer hervorheben, um nicht einer Veräußerlichung, wie sie in der römischen Kirche stattfindet, zu verfallen.

Im neuen Testamente geht ja offenbar der Begriff des Glaubens an den Erlöser und des von da aus sich erzeugenden inneren Lebens dem Begriff der Kirche voran; von der inneren Thatsache des Pfingstfestes ist die Kirche ausgegangen. Wenn die Apostel von dem Leibe Christi reden, so meinen sie gewiß nicht die sichtbare Kirche als solche mit allen ihren Gliedern, sondern nur die Gesammtheit derer, die in der wahren Gemeinschaft mit Christus stehen. Aber wenn sie einen Blick auf die Erscheinung der Kirche werfen, so können sie nicht umhin, hier einen Unterschied zu machen und zu erkennen, daß nicht alle Christo angehören, die sich zu ihm bekennen, sondern nur die, welche an seinem Geiste Theil haben. Damit ist aber die Unterscheidung zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche gegeben.

Was nun den zweiten der beiden oben bezeichneten Punkte betrifft, daß nämlich die reine Gestalt der sichtbaren Kirche durch eine buchstäbliche Wiederkehr der apostolischen Kirche zu Stande gebracht werden solle, so ist allerdings die Kirche, wie sie durch die Apostel entwickelt worden ist, dem Geiste und Princip nach das Vorbild für alle nachfolgenden Zeiten, aber nicht in Bezug auf den Buchstaben und die äußerliche Erscheinung. In dieser letzteren Hinsicht kann überhaupt kein Standpunkt in der Entwicklung der Kirche wieder zurückgerufen werden, indem ein jeder

nur einem ganz bestimmten Stadium angehört. Der eine Geist des Evangeliums, wie er in den Aposteln am reinsten lebt, muß das beseelende Princip der Kirche in allen Jahrhunderten sein, von ihm allein kann auch in unserer Zeit eine Erneuerung der Kirche ausgehen. Aber die Formen, in welchen sich dieser Geist ausprägt, sind durch den eigenthümlichen Standpunkt in der Entwicklung der Kirche bedingt und lassen sich nicht wiederholen; derselbe Geist muß sich stets neue Formen schaffen und jede neue Entwicklung in der Kirche muß eine fortschreitende sein dem Ziele der Vollendung entgegen. So würde auch die apostolische Gestalt der Kirche, auf eine andere Zeit übertragen, nur hemmend wirken, indem Alles, was zu der eigenthümlichen Erscheinung dieser Zeit der Kirche gehört, durch dies erste Stadium im Entwicklungsproceß der christlichen Kirche bedingt war. Indem hier das Christenthum zuerst in die Welt eintrat und sich in Gegensatz zu einer heidnischen Welt stellte, mußte zuerst in dem unmittelbaren Elemente des religiösen Lebens embryonisch Alles enthalten sein, was nachher in den Formen des Staates, der Wissenschaft, der Kunst sich entwickelte. Nachdem aber einmal dieser Entwicklungsproceß stattgefunden hat, wäre es sicherlich etwas Verkehrtes, ihn auf jenen embryonischen Standpunkt der apostolischen Zeit zurückführen zu wollen. Da ferner in der apostolischen Kirche zuerst die schöpferische Kraft des neuen göttlichen Lebens in die Welt eintrat und von diesem Alles auf unmittelbare Weise ausging, so mußte auch in den Charismen das Merkmal der Unmittelbarkeit vorherrschen. Weil dies aber nur dazu dienen sollte, das neue göttliche Leben in die Entwicklung der Menschheit einzuführen, so sind wir auch gar nicht zu der Forderung berechtigt, daß gerade dieselben Charismen in jener ersten Form wiederkehren müssen, vielmehr würde der gegenwärtige Standpunkt der Kirche, auf welchem das Christenthum immer mehr von innen heraus alle menschliche Entwicklung und Thätigkeit zu durchdringen bestimmt ist, im Widerspruch stehen mit jener Forderung einer buchstäblichen Wiederkehr der unmittelbar schöpferischen Kräfte, wie sie in der apostolischen Kirche wirksam waren; es würde nicht eine höhere Stufe der Vollkommenheit dadurch erstiegen, sondern nur ein Riß in die Entwicklung der Kirche gemacht werden.

Es ist leicht erklärlich, daß Thiersch, der sonst bei den Kämpfen der Kirche im zweiten Jahrhundert Recht und Unrecht immer

nur auf einer Seite findet — das Recht auf Seiten der Kirche, das Unrecht auf Seiten der Secten — eine Ausnahme bei der Secte der Montanisten macht, indem er meint, daß hier zuerst das Unrecht auf der Seite der sie verdammenden Kirche gewesen sei. Dies findet darin seine Erklärung, daß der Montanismus einen Standpunkt darstellt, welcher dem von Thiersch behaupteten verwandt ist. Auch die Montanisten verkannten, wie Thiersch, den eigenthümlichen Standpunkt der apostolischen Zeit. Es begann zu dieser Zeit der Uebergang aus der früheren schöpferischen Epoche, in welcher das Unmittelbare vorherrschte, zu der der naturgemäßen allmäligen Aneignung aller menschlichen Geisteskräfte durch das Christenthum. Dieser neuen Entwicklung stellte sich der Montanismus entgegen, indem er den früheren Standpunkt als den absoluten geltend machte.

Endlich vermögen wir Thiersch auch in der Behauptung nicht beizustimmen, daß die Gestalt der apostolischen Kirche eine durchaus reine gewesen sei. Den von ihm gemachten Versuch, den Abfall der Kirche von einem paradiesischen Zustande zu erklären, halten wir schon deshalb für unglücklich, weil ein solcher Zustand zu keiner Zeit der Entwicklung der Kirche wirklich stattgefunden hat. Zwar in den Aposteln finden wir die reinen Organe für die Wirksamkeit des heiligen Geistes, keineswegs aber in der ganzen apostolischen Kirche. Schon in den apostolischen Briefen erblicken wir Kämpfe des Christenthums mit den unchristlichen Elementen, wie sie in anderen Zeiten stattgefunden haben; ja die Irrthümer der späteren Jahrhunderte werden sich meist auf Keime, die schon in der apostolischen Zeit gelegt worden sind, zurückführen lassen.

Die hier von uns bestrittene Ansicht von Thiersch trifft in merkwürdiger Weise mit einer von England zu uns herübergekommenen religiösen Erscheinung der neuesten Zeit zusammen, wie sie von einem schottischen Prediger, Namens Irving, der in London durch seine Rednergaben großes Aufsehn machte, dem aber seine Gaben selbst zum Fall gereichten, ausgegangen ist. In den durch ihn angeregten Gemeinden sollen sich manche Charismen der apostolischen Zeit buchstäblich wiederholt haben, besonders die von ihnen mißverstandene Sprachengabe. So bildete sich eine Secte, welche behauptete, daß die wahre Kirche, die zur Zeit nirgends vorhanden sei, durch die buchstäbliche Erneuerung der apostolischen Zeit wieder hergestellt werden müsse. Einen Anschließungspunkt findet dieser

Irrthum in der Sehnsucht unserer ganzen Zeit nach etwas Neuem, Besserem, in dem allgemeinen Gefühl, daß es einer Erneuerung des christlichen Lebens und der Kirche bedarf. Statt aber die neue Ausgießung des heiligen Geistes von innen heraus durch die gemeinsamen christlichen Bestrebungen Aller, eines Jeden in seinem Berufe und von seinem Standpunkt, sich vorbereiten zu lassen, erwartet man sie als etwas, das mit einem Male von außen her kommen müsse.

Wenn wir jetzt dazu übergehen, die welthistorische Stellung der beiden Gegensätze von Katholicismus und Protestantismus und ihre genetische Entwicklung darzulegen, so haben wir als die Wurzel des Gegensatzes die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus und die durch die sichtbare Kirche vermittelte, den verinnerlichten und den veräußerlichten Begriff der Kirche und eine dem entsprechende Auffassung des Begriffes des Reiches Gottes erkannt. Dieser Gegensatz entspricht in der Religionsgeschichte offenbar dem zwischen dem jüdischen und dem christlichen Standpunkt. In der Veräußerlichung der Religion, welche das Gemeinsame für den vorchristlichen Standpunkt bildet, war ja auch das Judenthum noch befangen, nur daß in dieselbe ein höheres Princip, die Idee des Reiches Gottes, welche freilich durch diese Veräußerlichung gleichfalls modificirt werden mußte, eintrat. Es sind überhaupt zwei von einem gemeinsamen Princip ausgehende Standpunkte, welche uns in der vorchristlichen Zeit entgegentreten: die Religion entweder dem Politischen äußerlich übergeordnet oder untergeordnet, äußerliche Theokratie oder Staatsreligion. Der erstere, welchen das Judenthum einnimmt, bildete eine nothwendige Vorbereitungsstufe, um die Entwicklung des Reiches Gottes von innen heraus durch die Erlösung der Menschheit vorzubereiten. Erst von der Erlösung aus beginnt diese zuletzt bezeichnete Entwicklung des Reiches Gottes, indem von der geistigen That der Aneignung dieser Thatsache aus alles Menschliche auf die freieste Weise seinem eigenthümlichen Gesetz gemäß von innen heraus umgebildet und verklärt werden soll.

Aus dem Gesagten erhellt, daß wir im katholischen Standpunkt die Wiedereinmischung des jüdischen Standpunktes in die Auffassung des Christenthums zu erkennen haben, während der Protestantismus

auf die Reaction des seine Freiheit geltend machenden christlichen Standpunktes gegen die Einmischung des Judenthums zurückzuführen ist. Von hier aus werden wir auch die genetische Entwicklung dieser Gegensätze und ihre welthistorische Stellung in dem Entwicklungsproceß des Christenthums leicht auffinden können.

Der erste Kampf, den das Christenthum nach seiner Erscheinung in der Welt zu führen hatte, war der gegen den jüdischen Standpunkt. Wenngleich Christus selbst die von ihm verkündete Wahrheit noch in den bestehenden Formen des Judenthums darstellte, so sollte doch das darin enthaltene Princip durch seine innere Macht diese Formen zersprengen und sich nach seinem inneren wahren Gehalt frei entwickeln. Nun aber stellte sich diesem Entwicklungsproceß der mit dem Christenthum sich vermischende jüdische Standpunkt entgegen, welcher dasselbe nicht aus den alten Schranken freilassen, es nicht dazu kommen lassen wollte, sich als das neue, weltumbildende Princip geltend zu machen. Dies war die Richtung, die sich nachher unter dem Namen des Ebionitismus festsetzte. Das Christenthum im Kampfe mit dieser seine Entwicklung beschränkenden Richtung in seiner ganzen Erhabenheit und Freiheit als selbstständiges Princip für die Umbildung der Menschheit darzustellen, dies war die Aufgabe besonders des Apostels Paulus. Es gelang seiner Arbeit, das Evangelium aus diesem ersten Kampf siegreich hervorgehen zu lassen.

Mit dem zuletzt Gesagten treten wir einer von Baur und seiner Schule vorgetragenen Auffassung entgegen, nach welcher diese Reaction dem Einfluß des paulinischen Geistes nicht gelungen ist, sondern das jüdische Element den paulinischen Einfluß wieder zurückgedrängt und sich der Majorität bemächtigt haben soll. Erst später seien wieder mannichfache Reactionen des paulinischen Elements hervorgetreten, und endlich soll aus einer Menge von Vermittlungen die Vermischung des temperirten paulinischen Standpunktes mit dem jüdischen Elemente als eine Versöhnung sich gebildet haben, woraus die katholische Kirche hervorgegangen sei. — Im Gegensatz zu dieser Auffassung, welche schon von vornherein den Verdacht des allzu Künstlichen und Gemachten gegen sich hat, müssen wir, statt in der alten römischen Kirche ein vorherrschendes jüdisches Element anzuerkennen, vielmehr behaupten, daß sie ursprünglich von dem paulinischen Elemente ausgegangen ist. Davon zeugt unter Anderem der Römer-

brief, der nur bei der gezwungensten Auslegung anders gedeutet werden kann, sowie die Verfolgung der Christen unter Nero, aus welcher erhellt, daß sie schon als eine von den Juden durchaus verschiedene Religionspartei betrachtet wurden; dafür spricht ferner, daß Marcion, der heftigste Gegner der jüdisch-christlichen Richtung, als er durch den in Kleinasien vorherrschenden, mit jüdischen Elementen geschwängerten Geist von dort vertrieben wurde, Grund hatte, sich gerade nach der römischen Kirche zu wenden und dort Aufnahme zu suchen. Indem wir also ein siegreiches pauliniſches Element in einem großen Theile der Kirche anerkennen müssen, können wir die Reaction eines dem jüdischen Geiste verwandten Standpunktes gegen dies pauliniſche Element nicht von dem äußerlichen Einfluß des Judenthums und nicht aus älterer Zeit ableiten, sondern müssen vielmehr behaupten, daß sich diese Verjudaisirung, um uns so auszudrücken, von innen heraus, aus dem Entwicklungsproceß des Christenthums selbst gebildet hat. Es ist dies eine Erscheinung, wie sie sich leicht bei der Bekehrung heidnischer Völker wiederholen wird. Wenn auch das Christenthum rein zu ihnen gebracht wird, bedarf es doch der größesten Vorsorge, daß sie nicht den neuen christlichen Standpunkt ihrem früheren, von dem sie bekehrt wurden, näher bringen und so das Christenthum in die Veräußerlichung herabziehen. Diese Veräußerlichung hat ja eben das Judenthum mit dem Heidenthum gemein, und so wird sich leicht von dieser Seite von selbst ein Wiederanstreifen an das Jüdische bilden. So mußte schon in der apostolischen Zeit der Menge der vom Heidenthum zum Christenthum Bekehrten eine Veräußerlichung, welche dem jüdischen Standpunkt verwandt war, näher liegen, als das Verharren in der reinen geistigen Auffassung des Christenthums. Nicht durch eine Einmischung von außen her, sondern durch einen Entwicklungsproceß von innen heraus, durch ein Herabsinken von der ursprünglichen geistigen Auffassung konnte sich allmälig eine solche Veräußerlichung in der Auffassung des Christenthums bilden. Am leichtesten konnte bei dem Begriff der Kirche eine Verwechslung von Innerem und Aeußerem geschehen. Indem man sich in dieser bestimmten äußeren Gemeinschaft der Kirche eins wußte, konnte man, um diese Einheit im Kampfe mit Häretikern zu behaupten, leicht dazu getrieben werden, sie zu überschätzen und Alles von dieser bestimmten Kirche in ihrer äußeren Erscheinung abhängig

zu machen. Hieran schloß sich leicht die Uebertragung mancher Verhältnisse aus dem alten Testamente an, im Gegensatz gegen welche das christliche Bewußtsein sich ursprünglich entwickelt hatte. So zuerst die Idee von einem particulären äußeren Priesterthum als der nothwendigen Vermittlung für das Verhältniß der Laien zu Christus; der Gegensatz von Priestern und Laien, das Zurücktreten der urchristlichen Idee von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen. Darauf folgte nachher die Veräußerlichung in der Form des Episkopalsystems, eine als nothwendig betrachtete veräußerlichte Vermittlung für den Zusammenhang mit Christus, die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, und ein ebensolches äußeres Medium für die Mittheilung des heiligen Geistes, die Ordination der Bischöfe. Und nachdem einmal diese Veräußerlichung im Begriff der Kirche in der Form des Episkopalsystems sich gebildet hatte, konnte daraus auch, wie schon zu Cyprian's Zeit geschah, die Idee von einer nothwendigen äußeren Repräsentation dieser Einheit in der Person des Apostels Petrus, welche dann auf die römische Kirche als die cathedra Petri übertragen ward, hervorgehen. Hierin haben wir den Keim, aus welchem die ganze spätere Gestaltung der Kirche und des Reiches Gottes bis zu ihrem Culminationspunkte in dem mittelalterlichen Papstthum hervorgegangen ist. Zwar bildete der Montanismus eine Reaction gegen diese Darstellungsform der Kirche im Priesterthum und Episkopalsystem; aber, indem ja auch er wieder im Gegensatz gegen das Episkopalsystem eine andere Art alttestamentlicher Veräußerlichung hervorhob, nämlich die Abhängigkeit der Kirche von einem fortdauernden Prophetenthum, zeigt sich uns in ihm nur ein Zweig einer anderen Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes.

Vergleichen wir diesen so eben bezeichneten Standpunkt in der Vermischung des jüdischen und christlichen Elements mit dem alten Ebionitismus, so war der letztere das Festhalten des Christenthums auf dem ersten Stadium seiner Entwicklung, während die eben bezeichnete Richtung dies characterisirt, daß das schon zu freier Entwicklung gelangte Christenthum wieder in alttestamentliche Formen hineingebannt wird. Während bei dem Ebionitismus der Einfluß unmittelbar vom Judenthum, welches das neue Weltprincip nicht zur Entwicklung kommen lassen wollte, ausging, kam hingegen in der anderen Richtung der Anstoß nicht von außen her, sondern

bildete sich von innen heraus, aus einem Herabsinken von der Höhe des christlichen Geistes. Nachdem aber einmal jenes Princip der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes, welches seinen Anschließungspunkt in dem vorhandenen Zustande der Menschheit fand, hervorgetreten war, mußte es sich auch nach seinem ganzen Inhalt und seinem ganzen Umfang aussprechen und entwickeln. Dies war die Aufgabe der folgenden Geschichte bis zum Ende des Mittelalters. Erst dann konnte dasselbe durch den Gegensatz des freien christlichen Bewußtseins und des sich wieder geltend machenden paulinischen Standpunktes überwunden werden. — Auch dürfen wir nicht unberücksichtigt lassen, daß diese Herablassung des Christenthums zu einem früheren religiösen Standpunkt eine wichtige historische Bedeutung hat, insofern es nur in dieser Form den rohen Völkern, die durch dasselbe gebildet werden sollten, näher gebracht werden konnte. Es bedurfte wieder eines erneuerten Judenthums, einer äußeren Theokratie, einer gesetzlichen Zucht, um die rohen Völker zur Mündigkeit im Christenthum zu erziehen. Wir erkennen also in diesem Entwicklungsproceß des Katholicismus eine relative historische Nothwendigkeit; er ist nicht eine Sache der bloßen Willkür, wie es von protestantischer Befangenheit früher ausgesprochen worden ist, nicht das Reich des Antichrists, wenngleich sich Antichristliches daran anschloß, sondern eine historisch nothwendige Form für den Entwicklungsproceß des Christenthums in der Menschheit, um diese letztere für eine höhere Stufe der Aneignung des Christenthums zu erziehen. Es ist ja dieser katholische Standpunkt auch noch wohl zu unterscheiden von dem ebionitischen. Während hier das Christenthum recht eigentlich verstümmelt wird, indem eine bloße Form des Judenthums daraus gemacht wird, ist im Katholicismus der schon entwickelte christliche Geist in eine jüdische Form hineingebannt, die demselben zwar nicht adäquat ist, in der er aber doch noch immer wirksam sein kann. Durch diese Form ist das Christenthum und seine Wirksamkeit unter den Zerstörungen der nachfolgenden Jahrhunderte erhalten worden. Von hier aus müssen wir daher jene einseitig protestantische Auffassung der älteren Zeit, nach welcher man die Reaction des echten Christenthums, die Zeugen der christlichen Wahrheit nur in den dem Protestantismus verwandten oder verwandt scheinenden Secten des Mittelalters aufsuchte, zurückweisen; auch in der Entwicklung der

katholischen Kirche selbst im Mittelalter werden wir vieles echt Christliche finden können, die Merkmale von dem, was christliche Liebe, Demuth, Hingebung ist, wenngleich auch mit Veräußerlichung vermischt; also auch hier sind die Reactionen des echt christlichen Geistes gegen jenes fremdartige Princip zu suchen.

Was nun die Stellung der Reformation im Zusammenhang dieses geschichtlichen Entwicklungsprocesses betrifft, so ist dieselbe als die Reaction des echten paulinischen Geistes in seiner selbstständigen Auffassung des Christenthums gegenüber dieser neuen Vermischung des jüdischen und des christlichen Standpunktes zu betrachten. Wie Paulus gegen jene jüdische Richtung, die das Christenthum in dem Judenthum festhalten wollte, aufgetreten war, so erneuerte sich in der deutschen Reformation der Kampf gegen ein Christenthum, das zur Freiheit entwickelt, aber in jüdische Formen zurückgebannt war. Dies ist ihre historische Nothwendigkeit und ihr göttlicher Beruf. Daß aber diese Reaction nicht überall gleich siegreich war, sondern daß neben diesem neuen Princip in der Auffassung des Christenthums auch der alte Standpunkt noch fortdauerte, wird uns nicht Wunder nehmen, wenn wir erwägen, daß noch nicht alle Völker reif waren, diese neue Gestalt in der Auffassung des Christenthums sich anzueignen, daß es noch Theile der Menschheit gab, welche des Segens des Christenthums nur in dieser alten Form theilhaftig werden konnten. Diese Form hatte sich auch durchaus noch nicht ausgelebt; was sie noch leisten konnte, sehen wir aus den Blüthen der späteren katholischen Kirche, namentlich in Frankreich. Aber auch diesen seinen neuen Aufschwung hat der Katholicismus nur den durch den Protestantismus angeregten, reformatorischen Bestrebungen zu verdanken. Während die Fortentwicklung des protestantischen Princips in Deutschland durch mannichfache Ursachen gehemmt wurde, verbreitete sich desto mehr der segensreiche Einfluß desselben auf die katholische Kirche. Auch war ja der Protestantismus in seiner ersten Erscheinung noch zu sehr mit manchen Einseitigkeiten behaftet, als daß er in dieser Form allgemeinen Eingang hätte finden können.

Aus dem Gesagten erhellt, wie der Kampf mit der neuen Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes nur dazu diente, daß der paulinische Typus und Geist in der Auffassung des Christenthums sich trotz der Gegensätze reiner und heller als je seit den

ersten Zeiten entfaltete; wie der Geist Christi über Jahrhunderte hinaus fortwirkt, um die Wiederherstellung der Kirche nach ihrem Urbilde zu bewirken. — Eine Annäherung an diese unsere genetische Erklärung der Gegensätze, eine gewisse Anerkennung des jüdischen Elementes in der späteren Kirche tritt uns bei einem ausgezeichneten katholischen Theologen der neueren Zeit, bei Hirscher in seiner christlichen Moral entgegen — einem Werke, das einen hervorragenden Platz in der Geschichte dieser noch wenig bearbeiteten Disciplin einnimmt. Hingegen betrachtet Möhler in seiner Symbolik die Reformation als eine dem Gnosticismus verwandte Erscheinung und den Gnosticismus als Vorläufer der Reformation. In der Reformation sei ein einseitig aufgefaßtes christliches Moment, das Bewußtsein der Sünde anzuerkennen, aber dies sei so stark hervorgehoben, daß die Erlösungsempfänglichkeit in der menschlichen Natur dadurch beeinträchtigt werde; die menschliche Natur sei nach dieser Auffassung so durch das Böse afficirt, daß kein Raum in derselben für das neue Princip, das von der Erlösung ausgehe, übrig bleibe. Auch im Gnosticismus habe das Bewußtsein des Bösen auf eine so einseitige Weise vorgeherrscht, daß eine Verteufelung der Welt angenommen worden sei, und daher kein Raum geblieben sei für die Darstellung des göttlichen Lebens in der Welt; daher die Herabsetzung des sittlich thätigen Lebens in der Welt, daher die Flucht aus ihr, die einseitig beschauliche Richtung, die Trennung der Religion und der Sittlichkeit, der Gegensatz der Pneumatiker und Psychiker. So sei auch in der Reformation Religion und Sittlichkeit himmelweit auseinander gerissen worden, auch hier herrsche eine einseitig religiöse Gefühlsrichtung, die dem sittlichen Handeln seinen Werth nehme; wie denn auch die menschliche Natur nach protestantischer Auffassung so grundverderbt sei, daß für die Entwicklung des sittlichen Princips in ihr kein Raum bleibe. Dafür werden Stellen aus Luther's Schriften angeführt, und es wird behauptet, daß Schleiermacher in der Art, wie er Sittlichkeit und Religion von einander getrennt, ganz im echten Geiste der Reformation gehandelt habe.

Es läßt sich leicht nachweisen, daß dieser Auffassung eine gänzliche Verkennung der eigenthümlichen Bedeutung sowohl des Gnosticismus als der Reformation zu Grunde liegt. Allerdings geht der Gnosticismus von einem starken Bewußtsein des Zwiespaltes in der menschlichen Natur aus, der auch objectivirt und auf das Universum

übertragen wird. Aber es wird in ihm dieser Gegensatz nicht nach seinem rein sittlichen Gehalt aufgefaßt, sondern statt die Wurzel dieses Gegensatzes in die Willensrichtung der vernünftigen Creatur zu setzen, wird das Princip des Bösen veräußerlicht, in die Natur verlegt, und als die Macht des dem Göttlichen entgegengesetzten Princips der ὕλη aufgefaßt. Dagegen wird jeder Unbefangene leicht erkennen, daß gerade die Reformation dieser Veräußerlichung in der Auffassung des sittlichen Gegensatzes sich am meisten entgegengestellt hat, daß es ihr großes Verdienst ist, gegenüber dem damaligen katholischen Standpunkt diesen Gegensatz wieder mehr verinnerlicht zu haben. Während die spätere katholische Theologie sich besonders durch die falsche Anwendung der Unterscheidung der dona pura naturalia und der dona gratiae im Urstande hatte verleiten lassen, das Böse in den Gegensatz der Sinnlichkeit gegen die Vernunft zu setzen, hatte die Reformation den Menschen in die Tiefen seines Innern zurückgeführt und auf die Selbstsucht als die eigentliche Wurzel des Bösen hingewiesen, wie dies besonders in der Polemik der Apologie der Augsburgischen Confession hervortritt. Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß der Gnosticismus eine durchaus speculative Richtung hat, während die Reformation von einer rein practischen Richtung ausgegangen ist, daß sie also auch in dieser Beziehung den geraden Gegensatz gegen den Gnosticismus bildet.

Was speciell nun die Beschuldigung betrifft, daß in der Trennung von Religion und Sittlichkeit die Reformation dem Gnosticismus verwandt sei, so ist zwar in dem letzteren der innige Zusammenhang zwischen dem göttlichen Leben und dem die Welt umbildenden sittlichen Princip nicht genug anerkannt, wenngleich dies nicht einmal von allen Richtungen des Gnosticismus, wenigstens nicht von allen in gleicher Weise gilt, aber die Reformation können wir auch in dieser Beziehung nicht mit dem Gnosticismus vergleichen. Zwar lassen sich bei Luther Aussprüche finden, die, aus dem Zusammenhang gerissen, dahin gemißdeutet werden könnten, aber kann dies als ein Zeugniß von dem Princip der Reformation geltend gemacht werden? — Möhler übersieht gänzlich, daß es sich hierbei nicht um den Gegensatz des religiösen Elements gegen das wahrhaft sittliche Leben handelt, sondern um eine veräußerlichte Sittlichkeit, eine iustitia mere civilis, die nicht von der inneren Heiligung ausgegangen ist. Wenn die Reformation in diesem Gegensatz gegen die

damalige Form des Katholicismus auftrat, so hielt sie vielmehr das echte Princip der aus dem Glauben von innen heraus sich ergebenden Heiligung einer vermeintlichen, veräußerlichten Sittlichkeit entgegen, so daß also gerade in ihrem Princip der rechte organische Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit begründet liegt.

Wenn Schleiermacher von dieser Seite her als der echte Repräsentant des Princips der Reformation bezeichnet worden ist, so können wir dies doch nur insofern zugeben, als er die Religion des Gemüths der einseitig begrifflichen Richtung in einer todten Orthodoxie oder im Rationalismus entgegengestellt und das Gottesbewußtsein als das bildende Princip für das sittliche Leben aufgefaßt hat. Was dagegen die sonstige Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit bei Schleiermacher betrifft, so hängt diese mit anderen rein wissenschaftlichen Auffassungen bei ihm zusammen und hat gar nichts mit dem Princip der Reformation zu thun. Gerade dieses Princip der Reformation, die Beziehung des ganzen Lebens auf Christus durch den Glauben, ist geeignet, das gestaltende Princip für die Verklärung des Lebens der Menschheit in allen seinen Beziehungen zu werden, während dagegen im Katholicismus uns der Gegensatz einer einseitigen Verweltlichung und einer einseitigen Entmenschlichung in der Sittenlehre entgegentritt, während gerade hier der alte Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in der Unterscheidung zwischen einer gemeinen und einer höheren Sittlichkeit, zwischen dem gewöhnlichen christlichen Standpunkt, der Beobachtung der praecepta und der überpflichtmäßigen Vollkommenheit in der Befolgung der consilia sich geltend macht. Gerade das Princip der Reformation ist also bestimmt, allen diesen Gegensätzen gegenüber die Einheit des christlichen Lebens überall zur Erscheinung zu bringen, von innen heraus alles Menschliche als Darstellungsform für das göttliche Leben zu verklären.

Allerdings liegt dem von Möhler Gesagten auch eine gewisse Wahrheit zu Grunde, die wir anerkennen können, ohne die Ehre der Reformation zu beeinträchtigen. Zwar stellt sich uns im Gnosticismus eine Einseitigkeit dar, die den Grund des christlichen Bewußtseins zu untergraben droht, der in der Kirche, wenngleich in einer mehr unverstandenen Weise, erhalten wurde; aber wir dürfen auch nicht übersehen, daß der Gegensatz des Gnosticismus durch eine andre Verirrung in der von ihm bekämpften Kirche hervorgerufen

wurde: durch die Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes in der Kirche. Hinsichtlich dieser von dem Gnosticismus ausgehenden Reaction ist derselbe allerdings mit der Reformation in ihrer Reaction gegen den Katholicismus zu vergleichen. Dazu kommt, daß die falsche Richtung der Gnosis sich einer Veräußerlichung des Glaubens, durch welche der echt paulinische Begriff der πίστις zu einem Autoritätsglauben geworden war, entgegenstellte, wie die einseitige Auffassung des pneumatischen Standpunktes, die Trennung des Psychischen und Pneumatischen durch die Veräußerlichung der Sittlichkeit hervorgerufen war. Dies sind Gegensätze, welche in gewisser Beziehung dem Gegensatze der Reformation gegen die Veräußerlichung des Glaubens und des christlichen Lebens verwandt sind; freilich erhellt auch sogleich, daß in der Art, wie diese Reaction geübt wurde, der Gnosticismus der Reformation durchaus unähnlich ist. Denn während das Characteristische des Gnosticismus in einer vorherrschend spiritualistisch-speculativen Auffassung des Christenthums liegt, tritt uns dagegen im Protestantismus eine vorherrschend practische Richtung und zwar in bestimmtem Widerspruch gegen das Einseitige des Scholasticismus entgegen. Während im Gnosticismus der religiöse Aristokratismus in der Erhebung der γνῶσις über die πίστις herrschte, besteht das Eigenthümliche des ursprünglichen Protestantismus gerade darin, daß das paulinische Princip, wie es 1. Cor. 2, 2 ausgesprochen ist, zu seinem vollen Rechte kommt. Vom Gnosticismus wird dem Princip des hierarchischen Aristokratismus in der katholischen Kirche eine andere Art des Aristokratismus in dem Gegensatz zwischen ψυχικοῖς und πνευματικοῖς, zwischen πιστικοῖς und γνωστικοῖς entgegengestellt, während im Protestantismus die im Wesen des Christenthums gegründete Idee des allgemeinen Priesterthums zu ihrem vollen Recht gelangt. So zeigt sich eine Verwandtschaft zwischen diesen beiden Standpunkten nur in einer negativen, antithetischen Beziehung. Nur bei einem einzigen aus der Reihe der Gnostiker hat diese Parallelisirung mehr Recht, aber freilich hier gerade in dem, worin r einen Gegensatz gegen den gewöhnlichen Standpunkt des Gnosticismus bildet. Marcion nämlich unterscheidet sich von den übrigen Gnostikern durch die vorherrschend practische, innerliche Richtung, durch welche er dem Protestantismus verwandt ist. Auch läßt er keinen religiösen Aristokratismus, keine Gnosis, die sich

über die πίστις erhebt, zu, sondern will nur das ursprüngliche, reine Christenthum wiederherstellen als den gemeinsamen Grund Aller. Auch darin zeigt sich uns Marcion als ein Vorgänger des Protestantismus, daß uns in ihm eine Reaction des pauliniſchen Standpunktes, der im Gegensatz gegen die wieder beginnende Vermiſchung des Jüdiſchen und Chriſtlichen ſich Geltung zu verſchaffen ſtrebt, entgegentritt, wie er denn auch darin mit dem Proteſtantismus übereinſtimmt, daß er das Schriftprincip im Gegenſatz gegen die Tradition, in welche ſich ſchon, wie er glaubte, fremde, jüdiſche Elemente eingemiſcht hatten, geltend macht. Freilich irrt er darin, daß er in ſeinem Streben, die urſprünglichen Religionsurkunden wiederherzuſtellen, auf einſeitige Weiſe nur das pauliniſche Element hervorhebt. Immer aber iſt er dem Proteſtantismus auch darin verwandt, daß ſich, im Unterſchiede von den übrigen Gnoſtikern, ein kritiſches Element, welches von einem poſitiven religiöſen Intereſſe ausgeht, bei ihm findet. Die Reformation braucht ſich dieſer Vergleichung mit Marcion nicht zu ſchämen, denn bei allen ſeinen Irrthümern bleibt er eine großartige chriſtliche Eigenthümlichkeit, nur daß, wie dies ſo oft geſchieht, die Reaction der Wahrheit gegen den Irrthum in ihrem erſten Hervortreten durch die Oppoſition ſich ſelbſt zu einem einſeitigen Gegenſatz ſteigerte. Erſt mit der Zeit mußte die in ihm beginnende Reaction ſich reinigen und reif werden, um im Proteſtantismus ſich in ihrer Echtheit darzuſtellen. — Daß aber Möhler den Proteſtantismus und Gnoſticismus in der oben bezeichneten Weiſe mit einander paralleliſirt, darf uns nicht Wunder nehmen. Da das eigenthümliche Weſen des Katholicismus in der Vermiſchung des jüdiſchen und chriſtlichen Standpunktes beſteht, ſo geſchieht es leicht, daß der hierin befangene Theolog in allem, was ſich dieſer Vermiſchung entgegenſtellt, etwas Antijüdiſches d. h. Gnoſtiſches ſieht, und daher die Reaction, die von dem Proteſtantismus ausgegangen iſt, mit der zuſammenwirft, die in dem Gnoſticismus hervorgetreten iſt, weil dieſer ſich zuerſt jener Vermiſchung entgegenſtellte.

Noch müſſen wir auf eine Auffaſſung des Katholicismus Rückſicht nehmen, wie ſie unter anderen auch Baur in ſeiner gegen Möhler gerichteten Schrift: Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus (Tübingen 1834) vorgetragen hat. Baur führt hier aus, daß, inſofern die Kirche im Katholicismus als dasjenige

betrachtet werde, wodurch die Erlösung vermittelt wird, zwar nicht der Einzelne für sich, wohl aber die Gemeinschaft die erlösende Kraft ausübe; was aber von der Gemeinschaft gelte, das sei doch auch in gewisser Beziehung von jedem einzelnen Gliede zu sagen.

Für diese Auffassung, nach welcher das Characteristische des Katholicismus ein vorherrschend pelagianisches Element ist, könnte zu sprechen scheinen, daß der erste schroffere Repräsentant dieser Richtung, Pelagius, in den Elementen der katholischen Kirche seiner Zeit gerade in demjenigen, was zur Entwicklung des Katholicismus gehört, Anschließungspunkte für seine Lehre finden konnte. Dabei kann man sich auch auf die ganze große Partei in der katholischen Kirche berufen, welche sich dem Augustinus angeschlossen hat, und von welcher so heftige Bewegungen in der katholischen Kirche ausgegangen sind, wie die Thomisten, wie nachher der Abt von St. Cyran, Cornelius Jansenius, Quesnel u. A. Auch scheinen ja so viele Auswüchse des Katholicismus mit dem pelagianischen Element zusammenzuhängen, wie dies besonders von einer weit verbreiteten Richtung in der katholischen Kirche, dem Jesuitismus, gilt. Dagegen — und dies steht der bezeichneten Auffassung zunächst entgegen — wurde gerade derjenige Kirchenlehrer, mit welchem Pelagius zu kämpfen hatte, und der den schärfsten Gegensatz gegen den Pelagianismus darstellt, Augustinus, immer auch zu den Grundsäulen der römischen Kirche gerechnet, wie denn auch von einer Seite wirklich die Grundkeime der eigenthümlichen Auffassung des Christenthums bei ihm sich finden, die nachher in den späteren Katholicismus übergegangen ist, wie in der Lehre von der Tradition und von der Kirche. Freilich ließe sich dagegen geltend machen, daß bei Augustinus eben zwei entgegengesetzte Elemente sich finden, ein katholisches und ein dem Protestantismus verwandtes: jenes Princip von der Gnade, von dem göttlichen Leben, von der Verinnerlichung des Christenthums, wie es von Augustinus im Gegensatz gegen Pelagius ausgesprochen ist. Von dieser Seite erscheint Augustinus als Vorläufer aller jener Reactionen gegen den katholischen Standpunkt im Mittelalter, der testes veritatis, zuletzt Luther's und der übrigen Reformatoren selbst. Das Antipelagianische bei Augustinus ist nur nach einer Seite hin das Antikatholische, oder das, von wo aus sich auch nachher die Reaction gegen den katholischen Standpunkt entwickelt hat. In

vollem Umfange wäre diese Behauptung nur richtig, wenn es sich wirklich nachweisen ließe, daß eben in jeder Hinsicht das Antipelagianische bei Augustinus auch das dem Standpunkt des Katholicismus Entgegengesetzte gewesen wäre, so daß also Augustinus, insofern er den Gegensatz gegen Pelagius bildet, durch dasselbe Princip in consequenter Entwicklung auch zur Bestreitung des Katholicismus hätte hingeführt werden müssen. Dagegen bleibt Augustinus auch als eifriger Bestreiter des Pelagius auf katholischem Standpunkt stehn; gerade im Gegensatz gegen den Pelagianismus hat er jenen Begriff der justificatio hervorgehoben, der auch der ganzen katholischen Dogmatik zu Grunde liegt, so daß also bei ihm alles, was als ein Keim des Katholicismus in seiner Lehrauffassung betrachtet werden muß, in Zusammenhang steht mit seiner antipelagianischen Richtung, seiner verinnerlichten Auffassung des Christenthums, seiner Lehre von der Gnade. Dasselbe wiederholt sich auch nachher bei allen jenen schon genannten Vertretern des augustinischen Standpunktes, die, obwohl sie den Pelagianismus nachdrücklich bekämpfen, doch zugleich eifrige Gegner des protestantischen Standpunktes sind.

Wenn man sich ferner auf manche eigenthümlichen Lehren des Katholicismus berief, die in engem Zusammenhang mit dem pelagianischen Princip stehen sollten, wie z. B. die Lehre von den consiliis evangelicis, von einer übergesetzlichen Vollkommenheit, so wurde dabei ganz außer Acht gelassen, daß diese Lehren ja nicht immer auf eine pelagianische Weise aufgefaßt wurden, daß vielmehr die Voraussetzung dabei war, daß der Mensch nur durch die Gnade zu diesem Standpunkt höherer Vollkommenheit gelangen könne. Indem wir die Consequenzmachereien polemischer Befangenheit bei katholischen Theologen tadeln, müssen wir uns wohl hüten, nicht selbst in ähnliche Consequenzmacherei von protestantischem Standpunkt aus zu verfallen, wie eine solche die Beschuldigung Baur's ist, daß die Lehre des Katholicismus von der Kirche zu der Lehre von einer Selbsterlösung hinführe. Allerdings kann da, wo die Lehre von der äußerlichen Kirche so sehr hervorgehoben wird, Christus für das religiöse Bewußtsein leicht mehr in den Hintergrund treten. Aber wenn wir die katholische Lehre von der Kirche in dem Zusammenhange, welchen sie in der katholischen Dogmatik hat, auffassen, so erscheint ja die Kirche hier

nicht als ein bloß menschlicher Organismus, der seinen Grund in sich selbst hätte, sondern als der von Christus selbst gestiftete, dessen Kraft von Christus ausgeht, durch welchen er seine göttlichen Kräfte dem Einzelnen mittheilt. — Nur in Beziehung auf manche Auswüchse des Katholicismus hat die hier von uns bekämpfte Ansicht ihre Wahrheit. Es erhellt nämlich leicht, daß ein Anstreifen an das pelagianische Element, wenn es auch nicht das Ursprüngliche und Nothwendige im Katholicismus ist, doch in der Veräußerlichung des Katholicismus, in dem Hervorheben der menschlichen Vermittlung einen Anschließungspunkt finden konnte. So zeigt sich uns im Katholicismus selbst der Gegensatz der geistigen, mehr verinnerlichten Auffassung des Christenthums, die sich an Augustinus anschließt, und der veräußerlichten, in der das Princip des Katholicismus stärker hervortritt, und die sich an das pelagianische Element anschließt. Was den Protestantismus dagegen betrifft, so läßt sich allerdings nicht verkennen, daß die Reformatoren durch ein gewisses einseitiges Element in der Entwicklung ihres religiösen Lebens und durch die Opposition gegen den Katholicismus ihrer Zeit zu einer einseitig augustinischen Richtung hingeführt wurden, so daß sie das Verderben der menschlichen Natur auf eine übertriebene Weise darstellten und den freien Willen des Menschen in Beziehung auf die Ergreifung des göttlichen Lebens ganz leugneten. In Beziehung auf eine solche Ansicht hat Möhler allerdings Recht, wenn er sagt, daß dadurch consequenter Weise, indem mit der Erlösungsbedürftigkeit nicht auch zugleich die Erlösungsempfänglichkeit anerkannt werde, der rechte Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen im Entwicklungsproceß des Christenthums verkannt, daß dadurch im Grunde alle geschichtliche Entwicklung aufgehoben werde; wenn die göttliche Gnade, durch nichts bedingt, mit einem Schlage alles wirken könnte, würde dies consequent zum Doketismus hinführen. Von einem solchen Standpunkt aus konnte man auch in dem Streben, jenen Zusammenhang festzuhalten, nur Pelagianismus erblicken. Aber dies geht das Princip der Reformation nichts an, das keineswegs für alle Einseitigkeiten der dasselbe darstellenden Männer verantwortlich gemacht werden kann, sondern es gehört dies zu der zufälligen, temporären, durch den geschichtlichen Entwicklungsproceß abzustreifenden Form des reinen Princips des Protestantismus in seiner ersten Erscheinung. —

Noch haben wir einen Einwand zu beachten, der gegen unsere Auffassung des Princips des Katholicismus geltend gemacht werden könnte. Soll nämlich nach unsrer Auffassung die Vermischung des Jüdischen und Christlichen den katholischen Standpunkt characterisiren, so könnte auffallen, daß wir bei mehreren Auswüchsen des Katholicismus nicht die Hinneigung zum Jüdischen, sondern vielmehr einen Gegensatz gegen dasselbe und eine Hinneigung zum Heidnischen bemerken, wie bei der Heiligen- und Bilderverehrung. Es wurde ja schon bei den Bilderstreitigkeiten im 8. und 9. Jahrhundert den Bilderstürmern der Vorwurf gemacht, daß sie sich zum Judenthum hinneigten, und gerade diese Bilderverehrung war ja von früh an ein Stein des Anstoßes für die frommen Israeliten. Um diesen Einwand zu beseitigen, müssen wir festhalten, daß die Veräußerlichung des religiösen Elementes das Gemeinsame des vorchristlichen Standpunktes, des jüdischen und heidnischen ist, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Heidenthum die Naturvergötterung in dieser Form sich darstellte, hingegen im Judenthum der Theismus selbst sich zu diesem Standpunkt der alten Welt herabließ, um die Juden für das Christenthum zu erziehen. Diese Veräußerlichung bezeichnet Paulus selbst als das Gemeinsame des Jüdischen und Heidnischen in dem Begriffe des *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου*. Daher mußte es geschehen, daß die Veräußerlichung des Katholicismus, gerade wo sie sich vom Judenthum abwandte, wo ein mehr christliches Princip in ihr vorwaltete, welches dann aber in die Aeußerlichkeit hervorgezogen wurde, in das Gegentheil, in das Heidnische, umschlug. So liegt bei der Feier des Andenkens der Heiligen ursprünglich die Anerkennung der Heiligung der menschlichen Natur, der Offenbarung göttlichen Lebens in der menschlichen Persönlichkeit, also ein rein christlicher Gedanke zu Grunde. Aehnlich ist es mit dem Gebrauch der religiösen Bilder, durch welche die Religion als das Verklärungsprincip für alles Menschliche dargestellt wird. Indem sich aber diese Zweige des religiös-kirchlichen Lebens von dem Zusammenhange mit der ursprünglichen Beziehung des christlichen Bewußtseins auf den Erlöser lostrennten und in die Veräußerlichung des Katholicismus herabsanken, entstand dadurch eine Hinneigung zum Heidenthum.

Um nun zu erkennen, von welch' großem Einfluß der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in der ganzen Entwicklung

des Lebens der Menschheit ist, wollen wir den katholischen Standpunkt in seiner ganz consequent durchgeführten Entwicklung, in seinem Culminationspunkt, wie er uns in der Blüthezeit des Mittelalters im 13. Jahrhundert erscheint, auffassen. Wir heben gerade diesen Zeitpunkt hervor, weil nachher durch die Reaction der Reformation in der Erscheinung des Katholicismus selbst Manches temperirt wurde, und wenngleich jener mittelalterliche Standpunkt besonders im Jesuitismus wieder hervortrat, er hier doch nicht so durchdringen und herrschend werden konnte wie in jener Zeit. Da sehen wir nun jenes Princip der Veräußerlichung der Gottesherrschaft, der Theokratie ganz durchgeführt; von der kirchlichen Theokratie ist, wie die Entwicklung der Glaubens- und Sittenlehre, so die aller menschlichen Bildung überhaupt, der Wissenschaft, der Kunst, des Staates, abhängig; alles dies entwickelt sich als Offenbarungsform der Theokratie, unter Vormundschaft der sichtbaren Kirche. Gegen dieses Princip übte der Protestantismus eine Reaction aus, indem er die Unabhängigkeit des Geistes von aller anderen Autorität aussprach und nur die Beziehung auf Christus als Erlöser gelten ließ. Daher nun das neue Princip, daß von der Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus aus, in der freien Unterordnung des Geistes unter ihn, alles Menschliche, Staat, Wissenschaft, Kunst, sich frei nach seinem eigenen Gesetz entwickeln soll, welches durch das Christenthum nicht aufgehoben wird, sondern vielmehr seine Erfüllung findet. Daher mußte von der Reformation ihrem gesunden Gange nach die unbedingt freie Entwicklung aller menschlichen Geistesthätigkeit ausgehen. Aber freilich wenn die Entwicklung irgend eines Zweiges in der Geistesbildung von dem Zusammenhange mit jenem positiven Princip sich losreißt und nur die negative Freiheit festhält, so widerstreitet dies dem Princip des Protestantismus; dies letztere fordert, daß Christus das positiv beseelende Princip in allem Menschlichen werde; nur wenn die Freiheit im Zusammenhange mit diesem Positiven bleibt, ist sie eine echt protestantische; im entgegengesetzten Fall ist sie eine Verirrung, die freilich durch die gestörte Entwicklung des Protestantismus selbst hervorgerufen worden ist, indem die Kirche und Theologie wieder eine ungebührliche Vormundschaft über alle anderen Sphären des Geisteslebens auszuüben strebte.

Es bleibt uns noch übrig, auch einen Blick auf die zweite Gestaltungsform des katholischen Princips in der griechischen Kirche zu werfen.

Auch hier finden wir in der kirchlichen Praxis das Princip der Veräußerlichung und der Vermischung von Jüdischem und Christlichem, die äußerliche Herrschaft der Kirche und Tradition, nur mit dem Unterschiede, daß in der griechischen Kirche das kirchliche Bewußtsein von dieser Seite nicht so systematisch entwickelt worden ist, wie dies in der römischen Kirche durch die Scholastik geschah. Dagegen ist hier noch mehr vorherrschend der Begriff von dem Priesterthum und dem damit zusammenhängenden Theurgischen. Auch ist nicht außer Acht zu lassen, daß in dem Entwicklungsproceß der griechischen Kirche sich keine solche Einheit findet, wie in dem der römischen. In dieser nehmen wir wahr, wie das kirchliche Bewußtsein zuerst in der nordafrikanischen Kirche seine systematische Ausbildung erhält durch Tertullian, nachher noch mehr durch Augustinus, und wie von ihm ein bestimmender Einfluß auf die ganze Entwicklung der scholastischen Theologie ausgeht. Hingegen in der griechischen Kirche finden wir neben einander eine Mannichfaltigkeit von theologischen Richtungen, die gleiche Macht ausüben, die alte alexandrinische Schule, die kappadocische Theologie, die antiochenische Schule. Ferner ist in der griechischen Kirche keine solche Entwicklung der äußerlichen Einheit der Kirche in einer bestimmten Form der Repräsentation hervorgetreten. Zwar erhielt die Kirche in Constantinopel einen besondern Vorrang, der aber gar nicht zu vergleichen ist mit der Stellung Roms im Verhältniß zu der abendländischen Kirche. Bei dieser Stellung Roms liegt wohl mit zu Grunde das alte politische Element, das caput orbis wurde wieder hergestellt in einer geistlichen Form; doch schloß sich hier auch ein eigenthümlich kirchliches Element an, die Beziehung zu den Aposteln Paulus und Petrus. Der Vorrang Constantinopels hingegen hing nur mit dem Politischen zusammen; eine Kirche, die ursprünglich keine Bedeutung hatte, wurde nur gehoben durch die Residenz des oströmischen Kaisers.

Als das Gemeinsame des vorchristlichen Standpunktes haben wir die Veräußerlichung des religiösen Elementes zu betrachten, womit das Befangensein aller menschlichen Entwicklung in der Form des Staates zusammenhängt. Dagegen zeigt sich in der

vorchristlichen Zeit darin eine bemerkenswerthe Verschiedenheit, daß entweder das Religiöse dem Politischen in der Form der Theokratie äußerlich übergeordnet ist — der jüdische Standpunkt —, oder daß das Religiöse dem Politischen untergeordnet wird — der Standpunkt der Staatsreligion, der heidnische Standpunkt. — In der römischen Kirche giebt sich uns nun das Vorherrschen des jüdischen Elementes in der Form der äußerlichen Theokratie zu erkennen, in der griechischen dagegen das Vorherrschen des heidnischen in der Form der Staatsreligion; dies zeigt sich im alten byzantinischen Kaiserthum und so auch wieder im russischen Reiche. Wie nun aber in religiöser Beziehung das Judenthum höher steht als das Heidenthum, so werden wir auch hier den römischen Standpunkt höher stellen müssen als den griechischen. Während die kirchliche Theokratie in gewisser Hinsicht eine heilsame Vormundschaft übte über die Entwicklung der Menschheit, hat der politische Despotismus von Byzanz alle freie Geistesentwicklung gelähmt. Dagegen hat in der römischen Kirche bei aller Einseitigkeit sich doch eine große Mannichfaltigkeit der Geister entwickeln können.

In der griechischen Kirche giebt sich ferner zu erkennen das Eigenthümliche des hellenischen Geistes. Dies zeigt sich von der einen Seite in dem intellectualistischen, speculativen Element, insofern die Richtung der griechischen Kirche besonders auf die Ausbildung der speculativen Gotteslehre ging, während hingegen in der abendländischen Kirche das wahrhaft practisch christliche Moment, die Beschäftigung mit der Soteriologie und Anthropologie vorherrscht. Und darin war es eben begründet, daß von hier aus die Reaction des Protestantismus in der abendländischen Kirche Wurzel fassen konnte, wofür in der griechischen Kirche kein Anschließungspunkt gegeben war. Von der andern Seite zeigt sich das Eigenthümliche der hellenischen Richtung in dem Hervorheben des Menschlichen im Verhältniß zu Gott. Wenngleich sich hieran ein semipelagianisches Element leicht anschließen und daher Pelagius besonders in der griechischen Kirche Anknüpfungspunkte finden konnte, so liegt hier doch auch zugleich eine Wahrheit zu Grunde, die Richtung, den Einklang zwischen dem Göttlichen und Menschlichen mehr hervorzuheben, woraus die Reaction gegen einen einseitigen, schroffen Supernaturalismus hervorgehen konnte, wie sich dies in der griechischen Kirche bei einem Origenes, bei den kappadocischen

Kirchenlehrern, bei einem Chrysostomus zu erkennen giebt, und besonders wieder in den tiefen Ideen des Mönchs Maximus hervortritt, die nur zu seiner Zeit unter so ungünstigen Umständen einen wenig empfänglichen Boden in der griechischen Kirche fanden. Darin liegt zugleich der heilsame Antheil begründet, den eine wiedererwachende Theologie der griechischen Kirche an der Ausbildung der christlichen Dogmatik nehmen könnte.

Neue enthusiastische Verehrer der griechischen Kirche, die hin und wieder auftreten, wenn einmal neues Leben in ihr sich regt, meinen, daß die griechische Kirche in einer Kirche der Zukunft eine besonders wichtige Stelle einnehmen, daß sie die Fragen lösen werde, welche die übrigen Kirchen ungelöst gelassen haben, und sie sind wohl geneigt, als den eigenthümlichen Standpunkt der griechischen Kirche den johanneischen zu bezeichnen, so daß demnach der Standpunkt der römischen Kirche sich besonders an das petrinische Element, wenn auch einseitig aufgefaßt, anschließen würde, während der Protestantismus dem paulinischen Standpunkt entspräche. Indessen wir wissen doch in der griechischen Kirche von dieser tiefen Verinnerlichung des johanneischen Geistes wenig zu finden. Nur wenn man die beiden großen Repräsentanten der Kirche ihrer Zeit, Augustinus im Abendlande und Chrysostomus im Orient, mit einander vergleicht, läßt sich sagen, daß bei Augustinus ein mehr paulinisches, bei Chrysostomus ein mehr johanneisches Element vorwaltet, wenngleich viel daran fehlt, daß dies von Chrysostomus aus in das bald in Stagnation gerathene Leben der griechischen Kirche übergegangen wäre. Wie nun Augustinus einerseits der Träger des katholischen Elementes ist, andererseits aber auch ein Anstreifen an den Protestantismus sich bei ihm nachweisen läßt, so daß er der Träger zweier Elemente ist, des vorherrschend katholischen und des Keimes einer reagirenden protestantischen Richtung, so tritt auch bei Chrysostomus zwar schon jene damals herrschende Idee von einem alttestamentlichen Priesterthum und dem Mönchsthum hervor, aber zugleich bemerken wir doch bei ihm auch gerade den Gegensatz gegen diese Richtung, die Idee von dem allgemeinen Priesterthum, die aus seinem echt christlichen Geiste im Gegensatz mit jenem Elemente hervorgeht. Bei ihm tritt neben der Tradition noch weit mehr das freie

Schriftprincip hervor, und so liegen in ihm besonders die Keime einer freieren, dem Protestantismus verwandten Entwicklung.

Es bleibt uns noch übrig, die beiden Fractionen in der Erscheinungsform des protestantischen Princips, die lutherische und reformirte Kirche näher ins Auge zu fassen. Die Untersuchung darüber ist für die Frage über die Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit einer Union von besonderer Bedeutung. Denn wenn sich aus ihr ergeben sollte, daß beide Kirchen nur verschiedene Erscheinungsformen des Einen Princips des Protestantismus sind, welche von einander getrennt sich entwickelnd einseitig werden und einander zu ergänzen bestimmt sind, daß also die Trennung dieser beiden Erscheinungsformen zufällig und schädlich war, so erhellt, daß ihre Wiedervereinigung in dem geschichtlichen Entwicklungsgange selbst angelegt und zur gesunden Fortbildung desselben erforderlich ist.

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns besonders hüten, alles dasjenige, was aus der Verschiedenheit der eigenthümlichen Organe, durch welche, und der menschlichen Umstände und Bedingungen, unter welchen sich das Werk der Reformation gestaltete, zu erklären ist, auf Eine Formel zurückführen zu wollen. Andererseits dürfen wir uns doch auch der Untersuchung nicht entziehen, ob nicht die Differenz auf eine Verschiedenheit in der Grundrichtung des Einen protestantischen Princips zurückzuführen sei.

Nach einer weitverbreiteten Ansicht haben sich die beiden Richtungen in der Gestaltung der Reformation in die beiden früher von uns bezeichneten Zweige des Einen Princips getheilt und zwar in der Art, daß in der lutherischen Kirche das materiale, in der reformirten das formale Princip vorherrschend sei. Diese Auffassung scheint bestätigt zu werden, wenn wir darauf achten, wie bei Luther alles von der einen Beziehung zu seinem Heiland Christus ausging, wie sich von hier aus seine ganze reformatorische Thätigkeit entwickelte, und er nur so weit den Gegensatz gegen die herrschende Kirche trieb, als er durch dies Princip dazu veranlaßt wurde; wie hingegen Zwingli von Anfang an die Richtung nahm, schrittweise aus dem Studium der heiligen Schrift sich einen gereinigten Lehrbegriff zu entwickeln, so daß er zu manchen Resultaten früher als

Luther gelangte, und auch nachher in der Anwendung der reformatorischen Richtung weiter als dieser ging. Auch kann für die bezeichnete Auffassung auf die große Geistesfreiheit Luther's in der Benutzung der heiligen Schrift als Erkenntnißquelle für den Glauben hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht werden, wie auch hier ihm überall Christus der Mittelpunkt war, auf den er alles bezog. Auch daß in der reformirten Kirche sich keine solche Autorität menschlicher Bekenntnisse bildete, wie in der lutherischen, daß es dort Kirchen gab, die gar kein anderes Bekenntniß außer der heiligen Schrift haben wollten, ist zu Gunsten der genannten Ansicht geltend gemacht worden.

Gegen dieselbe spricht aber schon zunächst dies, daß die Reformatoren überhaupt fern von einem Buchstabendienst in der heiligen Schrift waren, wenngleich bei Luther die evangelische Geistesfreiheit, die von jenem Mittelpunkte der Beziehung auf Christus ausgeht, besonders hervorleuchtet. Jene Buchstabenknechtschaft, die des Unterschiedes zwischen göttlichem Wort und heiliger Schrift nicht eingedenk war und den Zweck, zu dem die heilige Schrift gegeben war, mehr oder weniger außer Acht ließ, bildete sich erst später aus, und war zugleich eine gemeinsame Verirrung von der ursprünglichen, gesunden Richtung der Reformation. So gehörte ja auch die damit zusammenhängende einseitige, beschränkte Auffassung des Inspirationsbegriffes, von der Luther so fern war, eben zu der gemeinsamen Verirrung des späteren protestantischen Geistes in der Theologie des 17. Jahrhunderts. Dazu kommt, daß gerade Luther, der nur das materiale Princip der Reformation hervorgehoben haben soll, es war, der sich in dem Streite über das Abendmahl auf den Buchstaben der heiligen Schrift berief, während die andere Partei sich mehr durch die analogia fidei glaubte bestimmen lassen zu müssen. Abgesehen von der Frage, ob Luther die heilige Schrift hier richtig erklärte oder nicht, bleibt doch immer dies stehen, daß Luther gerade hier das formale Princip der Reformation hervorhob, und daß von der andern Partei das materiale Princip, die Rechtfertigung durch den Glauben, geltend gemacht und die Ueberschätzung der äußerlichen Dinge in den Sacramenten als etwas damit Streitendes dargestellt wurde. Was das Geltendmachen der Bekenntnißschriften betrifft, so blieb es wenigstens in der Theorie auch das Princip der lutherischen Kirche, die

heilige Schrift allein als normative Erkenntnißquelle des Glaubens anzuerkennen, alle menschlichen Symbole nur als Zeugnisse der aus der heiligen Schrift abgeleiteten göttlichen Wahrheit zu betrachten. Daß man sich in der Praxis vielfach von diesem richtigen Grundsatz entfernte, ist als eine gemeinsame Abirrung beider Kirchen von dem ursprünglichen Geiste der Reformation zu betrachten. Die Geltung der Symbole in der niederländischen und der späteren deutsch-schweizerischen Kirche war eine nicht weniger strenge, wenn wir denken an den Streit mit Jacob Arminius über die Revision der Symbole, an die Autorität, welche den Beschlüssen der Dortrechter Synode beigelegt wurde. — Ursprünglich kamen beide Richtungen des protestantischen Princips im Gegensatz gegen die römisch-katholische Kirche darin überein, daß sie das subjective Element in der Beziehung auf Christus durch den Glauben gegenüber jener todten Objectivität des opus operatum besonders hervorhoben; aber es war damit ursprünglich zugleich verbunden die Beziehung auf das Objective, auf Christus in der Rechtfertigung, in dem göttlichen Wort. Nachher aber trat unter den ersten gährenden Bewegungen der Reformation in Deutschland eine einseitig subjectivistische Richtung in der Erscheinung derer, welche Luther als die Schwarmgeister bezeichnete, hervor. Diese Richtung war es, die das Objective herabsetzte, indem sie alles nur auf das innere Licht bezog, und dagegen die Autorität des göttlichen Wortes und der Sacramente, negirte. Dieselbe bildete sich also im Gegensatz gegen beide Zweige der Reformation, und sie war, wenn man gleich Unrecht that, die Richtung Zwingli's mit ihr zu verwechseln, doch derselben mehr verwandt, als der Luther's, von dem der stärkste Gegensatz gegen sie ausging. Nehmen wir dies alles zusammen, so erhellt, daß die hier bekämpfte gewöhnliche Annahme nicht die richtige sein kann.

Nach einer anderen Auffassung soll in der lutherischen Kirche die Opposition gegen das Jüdische vorherrschen; daher die schärfere Unterscheidung der beiden Standpunkte, des alttestamentlichen und des neutestamentlichen, der schärfere Gegensatz von Gesetz und Evangelium; in der reformirten Kirche hingegen die Opposition gegen das heidnische Element, woraus von der anderen Seite eine Begünstigung des Jüdischen habe entstehen können. Daher zeige sich in der reformirten Kirche die Richtung, die Ehre Gottes allein geltend

zu machen im Gegensatz gegen alle Vergötterung des Creatürlichen, die absolute Abhängigkeit von Gott allein hervorzuheben in der absoluten Prädestinationslehre, im Gegensatz gegen alles Geltendmachen des menschlichen Willens; aus dem genannten Princip erkläre sich auch die Polemik gegen die Bilder als etwas Heidnisches auf der einen Seite und auf der anderen wieder das Anstreifen an das Jüdische in der Sonntagsfeier, in der Bedeutung, welche den zehn Geboten beigelegt werde.

Was hier zuerst die absolute Prädestinationslehre betrifft, so ist zu bemerken, daß in dieser Lehre ursprünglich sämmtliche Reformatoren übereinstimmten, wie denn schon die Vorgänger der Reformation davon ausgegangen waren. Diese Richtung ist also als eine gemeinsame zu betrachten, und zwar ist sie aus dem vorherrschenden Moment der Hingebung an Gott, der Resignation in der Entwicklung des christlichen Lebens hervorgegangen, wobei noch der Gegensatz gegen die einseitige Geltendmachung des Menschlichen in den Verirrungen der späteren römischen Kirche, die Anschließung an Augustinus mitwirkte. Allerdings wurde schon bei Luther das Interesse für die dogmatische Auffassung dieser Lehre immer mehr durch das, was den Mittelpunkt in seinem religiösen Leben bildete, die Beziehung auf Christus, die Verweisung von dem verborgenen Gott auf den in Christo geoffenbarten überwogen, und so konnte sich nachher von hier aus eine Veränderung in der lutherischen Kirche entwickeln; immer aber sehen wir, wie der ursprüngliche Grund dieser Richtung den Reformatoren gemeinsam war. Was sodann die Geltendmachung der Sonntagsfeier betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß Paulus die Auszeichnung gewisser Tage in der Art, daß das religiöse Leben daran gebunden sein sollte, als das Gemeinsame des jüdischen und heidnischen Standpunktes bezeichnet, und es in dem Princip der alten Welt, dem *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου* begründet findet. Wenngleich nun zwar in der reformirten Kirche, bei der Geltendmachung des Sonntags wie bei dem Gegensatz gegen die Bilder, gerade der jüdische Standpunkt besonders hervortritt, so ist doch sehr die Frage, ob dies nicht einen andern Grund hat, als den antipaganischen Standpunkt. Endlich darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß gerade bei dem ersten Repräsentanten der reformirten Richtung, bei Zwingli, die Vorliebe für das heidnische Alterthum vorherrschte.

Eher können wir der Ansicht beistimmen, welche in dem Verhältniß der lutherischen und reformirten Kirche zu einander eine Divergenz in der Gestaltung der christlichen Lehre wieder findet, die uns von Anfang an in der Kirchengeschichte entgegentritt und in dem Verhältniß des Christenthums zu der menschlichen Natur begründet ist. Wie nämlich das Christenthum von der einen Seite sich als Offenbarung solcher Wahrheiten darstellt, die aus der menschlichen Natur, aus der Vernunft selbst in ihrer naturgemäßen Entwicklung nicht hervorgehen, sondern nur aus einer höheren Quelle ihr zufließen konnten, von der anderen Seite aber dies Uebernatürliche in die menschliche Natur und Vernunft eingehen und in ihren organischen Zusammenhang aufgenommen werden soll, so finden wir auch in der Geschichte zwei abweichende Richtungen, von denen bei der einen das Streben vorherrscht, das Uebernatürliche hervorzuheben, bei der andern dagegen die Neigung sich zeigt, dies Uebernatürliche als das Vernunft- und Naturgemäße in seinem innigen Einklange mit Vernunft und Natur aufzufassen. Die Verschiedenheit dieser Richtungen finden wir z. B. auf merkwürdige Weise in dem Verhältniß der antiocheniſchen und der späteren alexandrinischen Schule. Wie nun ein Gegensatz zwischen diesen beiden Schulen in der Auffassung der Person Christi hervortrat, so wiederholte sich etwas Aehnliches in dem Verhältniß der lutherischen und der reformirten Kirche. Damit hängt zusammen von der einen Seite das Vorherrschen der gemüthlichen Richtung, woran sich das Mystische anschloß — wie denn die Reformation Luther's aus der Reaction des mystischen Elementes gegen die Scholastik hervorging —, von der andern Seite die vorherrschend intellectualistische Richtung. Jedoch müssen wir uns hüten, alle Differenzen zwischen beiden Kirchen aus dem hier zu Grunde liegenden Gegensatze ableiten zu wollen. So war es gewiß verfehlt, wenn man in der absoluten Prädestinationslehre ein Vorherrschen des rationalen Elementes finden wollte, während gerade das Umgekehrte hier stattfindet. Wenn man freilich das Wesen der absoluten Prädestinationslehre in der Behauptung einer unbedingten Nothwendigkeit mit Leugnung der Freiheit und Contingenz erblickt, so stellt sich hierin eine Richtung dar, zu der man leicht durch ein einseitig speculatives Element ohne Betheiligung des practisch-sittlichen Interesses gelangen kann. Nun läßt sich aber nachweisen, daß die absolute Prädestinationslehre der reformirten

Kirche nicht aus dieser Quelle hervorgegangen ist, wie sie denn auch in der Gestalt, welche diese Lehre durch Calvin erhielt, am wenigsten das rationale Interesse befriedigen konnte, welchem nichts mehr widerstreitet, als die Annahme einer solchen partiellen Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit, eines solchen auf Gott übertragenen Dualismus. Dies zeigt sich schon darin, daß Calvin selbst diese Lehre als das größeste σκάνδαλον für die Vernunft hinstellte und in allem, was derselben widerstreitet, die Auflehnung des natürlichen Sinnes gegen das μυστήριον zu erkennen glaubte. Es war ja auch gerade diese Lehre, welche, auf die Spitze getrieben, die Reaction einer nach Freiheit strebenden Vernunft in der reformirten Kirche hervorrief, wie sich uns dieselbe in dem Gegensatz des Arminius darstellt. Durchaus falsch ist es, von der durch Schleiermacher modificirten Prädestinationslehre, wie sie bei ihm im Zusammenhange mit der Lehre von der ἀποκατάστασις steht, auszugehn; kann man von dieser letzteren allerdings behaupten, daß sie wenigstens zum Theil aus einem speculativen Interesse hervorgegangen sei, so wird dieselbe doch in dieser Modification etwas ganz anderes, als sie bei Calvin war. — Endlich muß auch noch zur Einschränkung des oben Gesagten bemerkt werden, daß späterhin, im 17. Jahrhundert, in beiden Kirchen mit dem einseitig kirchlichen Element auch ein falscher, schroffer Supernaturalismus, der das Interesse der Vernunft zurückstößt, hervortritt, und daß dies zu den gemeinsamen Krankheiten beider Kirchen gehört. In der reformirten Kirche ist gerade durch dies Extrem die Reaction des Arminius hervorgerufen, wie in der lutherischen die des Georg Calixt.

Wenn es gilt, die Grunddifferenz in der Entwicklung des Princips der Reformation in beiden Kirchen aufzusuchen, so müssen wir zurückgehn auf das ursprüngliche Princip der Reformation und zu erkennen suchen, in welchen zwei verschiedenen Richtungen sich dasselbe äußern konnte. Dieses Grundprincip, nach welchem von der Beziehung zu Christus aus das Leben der Kirche, alles Menschliche überhaupt neu zu gestalten ist, konnte der Natur der Sache nach in einer zwiefachen Richtung sich äußern, entweder in der vorherrschend intensiven oder in der vorherrschend extensiven. Entweder konnte dasselbe die Richtung vorherrschend auf den Mittelpunkt oder die Richtung von dem Mittelpunkte aus auf

die Peripherie nehmen. Bei Luther sehen wir nun, wie alles bei ihm ausgeht von dem Mittelpunkt, der Beziehung zu Christus; nur von hier aus wird er durch den Gegensatz selbst weiter geführt; aber er folgt diesem Gegensatz nur so weit, als dies unmittelbar in dem Interesse für jenen Mittelpunkt begründet ist. So läßt er vieles in der kirchlichen Ueberlieferung Gegebene stehen, ohne sein reformatorisches Princip darauf anzuwenden, indem es sein Grundsatz bleibt, daß von diesem Princip aus alles von innen heraus sich von selbst entwickeln müsse. So wurde er selbst zur Verwerfung des Papstthums erst durch die geschichtliche Entwicklung getrieben; so ließ er sich auch, indem er immer nur das eine bezeichnete Moment festhielt, auf die Gestaltung einer Verfassung der Kirche nicht weiter ein. Aber während Luther's Abwesenheit auf der Wartburg sehen wir schon eine andere Richtung im Princip der Reformation hervortreten, in Carlstadt, der ja auch hernach der reformirten Kirche angehörte — nämlich die Richtung, von jenem Princip aus die Reformation auch auszudehnen auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens, mehr negativ zu wirken durch Zerstörung alles dessen, was mit dem durch dies Princip bestrittenen Standpunkte irgendwie zusammenzuhängen schien. Diese eben bezeichnete Richtung finden wir von Anfang an in Zwingli. Zwar ging auch er von jenem einen Mittelpunkte aus, wie dies schon aus seinen ersten Sätzen erhellt, dabei wurde er aber doch gleich von Anfang an von dem Bestreben geleitet, gleichmäßig aus dem Studium der heiligen Schrift nach allen Seiten hin einen vollständig gereinigten Lehrbegriff sich zu bilden und eben daraus die Idee einer rechten Kirchenverfassung und einer normalen Gestaltung des Cultus abzuleiten. So entwickelte sich bei ihm gleich beim Beginn seiner reformatorischen Richtung die extensive und zugleich mehr negative Richtung, welche das in der Verfassung wie in dem kirchlichen Leben Gegebene nach der in der heiligen Schrift vorliegenden, in dem Muster des apostolischen Zeitalters gegebenen Norm neu zu gestalten sucht. Während Luther's Princip es war, daß das Reich Gottes auf keinerlei äußerliche Dinge gebaut sei, verlangte Zwingli, welcher dies als das *παράδοξον* Luther's bezeichnete, nach dem Beispiele antiker Gesetzgebungen, daß von dem ans Licht gebrachten christlichen Princip aus nun auch Alles im Leben neu gestaltet werden solle. Auf lutherischem Standpunkt finden wir

also das Festhalten des Mittelpunktes, die Anschließung an die geschichtliche Entwicklung des Christenthums, welche nicht mit einem Male den Faden dieser Entwicklung von der Stiftung der Kirche durch die Apostel an abschneiden, und das protestantisch-reformatorische Princip nicht bis zu jener schroffen Negation fortführen will. Dabei konnte es freilich leicht geschehen, daß dieses Princip nicht zu seiner vollen Durchführung im Leben der Kirche gelangte, daß vielmehr manches aus der Ueberlieferung mit aufgenommen wurde, was hätte zurückgewiesen werden sollen. Dagegen konnte von dem reformirten Standpunkt aus eben so leicht der Faden der geschichtlichen Entwicklung willkürlich abgeschnitten werden, also unberücksichtigt bleiben, daß von dem apostolischen Zeitalter an ein Faden geschichtlicher Entwicklung durch alle Jahrhunderte hindurchgeht, welcher aufzusuchen und festzuhalten ist. Indem man verabsäumte, die geschichtliche Vermittlung mit dem Ursprünglichen zu suchen, geschah es, daß man die später entstandenen christlichen Feste verbannte und nur die Feier des Sonntags beibehielt, ohne zu fragen, ob nicht die Stiftung dieser Feste auf dasselbe Princip wie die Sonntagsfeier zurückzuführen und als eine durch die besonderen Verhältnisse bedingte, fortschreitende Entwicklung des christlichen Bewußtseins anzusehen und beizubehalten sei. Dasselbe gilt in Beziehung auf die Gestaltung des Cultus, wie in Hinsicht auf die Aneignung der Kunst für das religiöse Leben. Nach allen diesen Seiten hin stand der reformirte Typus in Gefahr, das Wandelbare, Zufällige in der Gestaltung der apostolischen Kirche zu einem bindenden Gesetz machen und über Dinge, die das Evangelium der freien Entwicklung der christlichen Wahrheit überlassen hatte, eine bindende Norm aufstellen zu wollen. — Wenn ferner auf der reformirten Seite besonders die Richtung hervortritt, die Idee des Reiches Gottes ins Leben einzuführen, das Leben nach dem apostolischen Ideal neu zu gestalten, so hatte das Vorherrschen dieser Idee, so wie diese ganze extensive Richtung allerdings das Gute, daß die Behandlung der Ethik in dieser Kirche zuerst mehr hervortrat, während sie in der lutherischen Kirche über dem Ausbau der Dogmatik mehr vernachlässigt wurde; zugleich aber bot diese Richtung auch einen Anschließungspunkt für eine Wiedereinmischung des alttestamentlichen Standpunktes dar. Und so konnte es denn geschehen, daß der im Kampf mit der katholischen Kirche

überwundene Standpunkt der alttestamentlichen Theokratie auf diese Weise in einer andern Form sich wieder einschlich. So in Bezug auf die Sonntagsfeier und in dem Versuch einer Wiederaufrichtung der Theokratie, sei es nun in kirchlicher Form, wie der Presbyterianismus bei den Puritanern war, oder in der Form einer Staatsreligion, wie das Episkopalsystem unter Jakob I. und Carl I. in England.

Diese Betrachtung über das Verhältniß beider Richtungen des reformatorischen Geistes zu einander zeigt uns auf der einen Seite, von welchem Umfange dieser Gegensatz ist, auf der andern Seite aber erhellt aus derselben, wie dieselben zugleich dazu bestimmt sind, einander zu ergänzen, und wie sie nothwendig einseitig werden, wenn sie im Gegensatz gegen einander sich entwickeln. Um von dem Mittelpunkt, der Beziehung des gesammten Lebens auf Christus, aus das Leben der Kirche und alle menschlichen Verhältnisse neu zu gestalten, bedarf es der Vereinigung der intensiven und extensiven Richtung. Wird in der Verbindung dieser beiden Richtungen das Werk der Reformation weitergeführt, so wird sie die früheren Verirrungen vermeiden und zu ihrem rechten Ziele, der Umgestaltung des Lebens der Menschheit, hingeführt werden.

Zweiter Abschnitt.

Die genetische Entwicklung der speciellen Gegensätze.

1. Tradition und Schrift.

Der katholische und protestantische Standpunkt stimmen mit einander in der Anerkennung einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung als der ursprünglichen Quelle, aus welcher die Heilswahrheiten abzuleiten sind, überein, sowie darin, daß beide die Apostel als vollgültige Zeugen von der durch Christus geoffenbarten Wahrheit betrachten. In dieser Beziehung bilden beide Standpunkte einen Gegensatz gegen das rationalistische Element. Dagegen tritt schon darin sogleich ein Differenzpunkt hervor, daß nach der consequenten protestantischen Auffassung das religiöse Bewußtsein in ein solches Verhältniß wie das bezeichnete nur zu den Aposteln treten kann; daß nach ihr die Apostel allein als die vollgültigen Lehrer der göttlichen Wahrheit für alle Jahrhunderte zu betrachten sind, daß jede andere äußere Autorität dem Zwecke der göttlichen Leitung der Kirche entgegen gewesen sein würde, weil dieselbe in der Auslegung und Anwendung der von den Aposteln überlieferten Wahrheit sich völlig frei entwickeln sollte. Dagegen wird von dem Standpunkt der katholischen Kirche die Nothwendigkeit der Fortdauer einer solchen Autorität zur Leitung der Kirche behauptet, das religiöse Bewußtsein bleibt nach ihm stets von Organen abhängig, welche die Stelle der Apostel vertreten sollen, wie die Bischöfe, besonders der Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi, der römische Bischof.

Beide Standpunkte stimmen ferner darin mit einander überein, daß sie die Apostel als vollgültige Lehrer für alle Jahrhunderte betrachten und zwar sowohl in Bezug auf das, was sie mündlich, als auch in Beziehung auf das, was sie schriftlich vorgetragen haben. Aber was das erstere anlangt, so erkennt der Protestantismus keine andere sichre Quelle an, als die schriftlichen Urkunden, welche von den Aposteln herrühren. Die katholische Kirche hingegen setzt neben die schriftliche Ueberlieferung durch die Apostel auch die mündliche, die unter der Leitung des heiligen Geistes von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden sein soll. — Der Protestantismus erklärt ferner in seiner consequenten Entwicklung diese schriftlichen Religionsurkunden aus sich selbst. Indem er sie als die hinreichend klare Erkenntnißquelle der Glaubens- und Sittenlehre betrachtet, kann er die Auslegung dieser Urkunden von keiner andern Autorität abhängig sein lassen, vielmehr gesteht er Jedem das Recht und die Pflicht zu, als christliche Lehre nur das anzuerkennen, was er vermittelst seiner — wie wir freilich hinzufügen müssen — von dem heiligen Geist erleuchteten Vernunft als den Inhalt dieser Schriften erkennt und daraus ableitet. Dabei will er alle die wissenschaftlichen Grundsätze und Hülfsmittel angewendet wissen, welche zur Erklärung irgend eines anderen und zwar eines aus vergangener Zeit herrührenden Buches in fremder Sprache erfordert werden. Die richtige Anwendung derselben führt nach der protestantischen Auffassung in Beziehung auf die wesentlichen Wahrheiten, auf welchen das Heil ruht, zu einer sichern Ueberzeugung. Die Grundwahrheiten des Heils sind so deutlich in diesen Schriften enthalten, daß auch der Ungelehrte, der nur die rechte Empfänglichkeit für die Erleuchtung des heiligen Geistes hinzubringt, sie als religiöses Bildungsmittel in Beziehung auf alles zum Heil Nothwendige gebrauchen kann. Denn wenngleich auch die Wissenschaft ein Gemeingut der Kirche werden, ihr Ertrag in das allgemeine religiöse Bewußtsein übergehen soll, so kann es doch auch geschehen, daß dieselbe durch Verirrungen in Gegensatz mit der heiligen Schrift tritt, und dann sollen die Laien in ihrem christlichen Bewußtsein und in der Bibel eine Schutzwehr gegen die Gewalt einer falschen Theologie in der Kirche finden.

Vom Standpunkt der katholischen Kirche wird zwar auch anerkannt, daß diese Schriften eine sichere Erkenntnißquelle der Heils-

wahrheiten enthalten, und daß nichts in der Kirche gelten dürfe, das mit diesen Schriften in Widerstreit ist; aber es wird nach dem Princip von der mündlichen Ueberlieferung von den Aposteln her angenommen, daß das, was aus diesen schriftlichen Urkunden abgeleitet wird, doch erst noch einer Ergänzung durch das Resultat jener mündlichen Ueberlieferung bedürfe. Die Auslegung der heiligen Schrift und die Ableitung der göttlichen Wahrheit aus ihr soll ferner nicht dem freien Urtheil eines Jeden überlassen bleiben, sondern die Schrift soll ihrem Zwecke, die Menschen zum Heile zu führen, nur entsprechen können, wenn eine lebendige Quelle des Unterrichts hinzukommt, durch welche alle entstehenden Streitigkeiten entschieden und die Einheit des christlichen Bewußtseins erhalten werde. Diese sei in der Ueberlieferung der Kirche gegeben; nach der entscheidenden Norm dieser letzteren in allen Jahrhunderten, und zwar sowohl der stillschweigenden, als der durch die Concilien ausgesprochenen, seien alle Religionsstreitigkeiten zu entscheiden und die heilige Schrift auszulegen. Es gebe einen durch die Tradition bestätigten kirchlichen Sinn, der allein der sichere Leitstern bei der Auslegung dieser heiligen Urkunden sei. Diesem objectiven Ausdruck der fortgehenden Erleuchtung durch den heiligen Geist müsse jeder Einzelne sein subjectives Urtheil unterwerfen. Im Gegensatz gegen die alte und allgemein geltende Ueberlieferung die eigene Meinung geltend zu machen, sei egoistische Willkühr.

Wenn es sich dann weiter um die Frage handelt, wo die echten Urkunden zu finden sind, so kann der Protestantismus, consequent entwickelt, hierauf keine andere Antwort geben, als daß dies durch die Untersuchung, durch welche überhaupt alle historische Wahrheit ermittelt wird, festgestellt werden müsse. Denn wenngleich auch auf dem protestantischen Standpunkt die Ueberlieferung der Kirche den Ausgangspunkt bildet, so bleibt dieselbe doch auch in dieser Beziehung nicht entscheidende Norm, sondern, nachdem man ihrer Vermittlung gefolgt ist, erhebt man sich durch das wissenschaftliche Bewußtsein zum Urtheil über ihre Richtigeit oder Unrichtigkeit. Dagegen vom Standpunkt der katholischen Kirche wird auch hier die Autorität der Ueberlieferung allein geltend gemacht; der Kanon steht für immer fest, wie er durch die kirchliche Ueberlieferung bestimmt ist. Bei diesem Ausgangspunkt ist es nur consequent,

wenn die katholische Kirche auch eine kirchlich beglaubigte Uebersetzung in der Kirchensprache giebt, die unter besonderer Leitung des heiligen Geistes entstanden sein soll, die Vulgata. Freilich kann hierbei immer noch, da das tridentinische Concil sich in dieser Beziehung nicht ganz genau ausdrückt, noch eine Verschiedenheit in der Art und Weise, sich durch die Autorität der Vulgata binden zu lassen, stattfinden, eine mehr knechtische und eine freiere.

Wenn es sich nun um die genetische Entwicklung dieser Gegensätze handelt, so müssen wir allerdings dem katholischen Standpunkte darin beistimmen, daß ursprünglich die mündliche Ueberlieferung, das lebendige Wort, die Vermittlung zur Fortpflanzung der göttlichen Wahrheit sein sollte. Es ist wahr, daß Christus durch das lebendige, mündliche Wort die Kirche gegründet hat, und daß die Apostel dazu von ihm ausgesandt waren, durch eben dieses Wort das Evangelium zu verkündigen. Ihre Schriften schlossen sich zuerst nur gelegentlich an, und sie hatten dabei, was die Briefe betrifft, nur die Zeitgenossen im Auge; es lag ihnen der Gedanke fern, durch diese Schriften Religionsurkunden für nachfolgende Jahrhunderte aufstellen zu wollen. Auch die Evangelien, bei welchen man noch eher eine allgemeinere Beziehung annehmen könnte, sind doch bedingt durch Gegensätze der Zeit, durch welche ihre Verfasser veranlaßt wurden, wenn auch nicht absichtlich, doch unwillkürlich diese oder jene Seite aus der Lehre und dem Leben Christi hervorzuheben, wobei dann freilich nicht außer Acht zu lassen ist, daß auch bei der mündlichen Verkündigung der Apostel stets bestimmte Beziehungen und Bedürfnisse der Gegenwart zu Grunde lagen. Indessen dies macht für den Gebrauch und die Geltung des mündlichen oder schriftlichen Unterrichts der Apostel gar nichts aus; auch wenn die Apostel an ferne Zeiten gedacht hätten, so würden sie doch keine andere Wahrheit vorgetragen haben; und wenn sie diese Wahrheit in besonderer Beziehung auf die Zeitgenossen aussprachen, so war ja damit dem Princip nach auch das gegeben, was für alle Zeiten unter noch so veränderten Verhältnissen erforderlich ist. Nicht darauf kommt es an, was die Apostel bei ihren Schriften mit Bewußtsein beabsichtigten,

sondern darauf, was durch sie als Organe der göttlichen Vorsehung gewirkt werden sollte. Für die apostolische Zeit sollte also freilich die mündliche Ueberlieferung die ursprüngliche Quelle des religiösen Unterrichts sein, die Schriften konnten nur als etwas Accessorisches in Betracht kommen; wenn wir in demselben Verhältniß zu den Aposteln stünden, wie ihre Zeitgenossen, so würden wir uns auch an die aus dem lebendigen Wort von ihnen herstammende Ueberlieferung besonders zu halten haben. Aber unter der mündlichen Ueberlieferung haben wir doch nur die unmittelbar von den Aposteln herrührende zu verstehen. Denn schon in der apostolischen Kirche waren vielfältige Elemente der Verfälschung vorhanden, denen der apostolische Geist entgegenwirken mußte. Aus den Corinther- und Thessalonicherbriefen sehen wir, wie die Worte des Apostels Paulus verfälscht, mißverstanden, verdreht wurden. Auch wurden, wie aus 2. Thess. 2, 2. 3, 17. erhellt, wohl auch schon Briefe unter dem Namen des Apostels untergeschoben. Setzen wir nun den Fall, daß jemandem in jener Zeit eine solche mündliche Ueberlieferung, die falsche Elemente enthielt, oder ein unter dem Namen des Apostels untergeschobener oder verfälschter Brief zukam, so konnte er das, was ihm auf diese Weise überliefert wurde, vergleichen mit dem, was ihm sonst als Lehre des Apostels bekannt war. Aber noch ein anderes Mittel blieb in dieser Zeit übrig, nämlich sich an den Apostel selbst zu wenden und ihn nach der Echtheit seiner Schrift zu fragen; so wurde jede Täuschung sogleich aufgehoben.

Ist nun in der apostolischen Zeit die mündliche Ueberlieferung von den Aposteln her als die sichere Erkenntnißquelle der unwandelbaren Religionswahrheit zu betrachten, so ist doch dabei nicht außer Acht zu lassen, daß die Apostel mündlich und schriftlich manches vortragen konnten, was sich in dieser Form nur auf die Verhältnisse ihrer Zeit bezog, keineswegs nach ihrer Absicht unwandelbare Norm für alle spätern Jahrhunderte sein sollte. So stellt Paulus in 1. Cor. 7. keineswegs eine bindende Autorität auf, sondern läßt jedem frei, nach dem christlichen Princip in Beziehung auf die bestimmten Verhältnisse sich selbst zu entscheiden. So müssen wir auch bei den Beschlüssen des ersten Concils zu Jerusalem (Apostelgesch. 15.) unterscheiden die hier zu Grunde liegenden Principien christlicher Wahrheit, Liebe und Weisheit, und die Anwendung derselben, welche nur etwas Zeitgemäßes war für die bestimmten Verhältnisse, wes-

halb sich auch Paulus nie auf die Autorität dieser Beschlüsse, sondern nur auf die innern Gründe christlicher Wahrheit beruft. In dem Mangel einer solchen Unterscheidung zwischen dem Unwandelbaren und Wandelbaren in den Anordnungen der Apostel war es begründet, daß in den ersten Jahrhunderten aus dieser Vorschrift eine allgemein gültige Norm für die Christenheit gemacht wurde. Erst später erkannte die abendländische Kirche hierin das Rechte, während die griechische bei der früheren Auffassung stehen blieb.

Sehen wir nun auf den Uebergang aus diesem ersten Entwicklungsstadium der Kirche in die nachfolgende Zeit, so hatte die mündliche Tradition freilich in der apostolischen Zeit ihr volles Recht. Da sollte die schriftliche Tradition nur die Stelle der mündlichen Ueberlieferung in gewissen Fällen vertreten. Irrthümlich mußte dies aber sofort werden in einer Zeit, wo keine solche apostolische Autorität mehr vorhanden war und zwischen die Apostel und die späteren sich schon trübende Vermittlungen stellten. Indem man aus der apostolischen Zeit die Gewohnheit beibehielt, an die mündliche Ueberlieferung sich vorzugsweise zu halten, mußte sich nothwendiger Weise manche Trübung anschließen und verbreiten, wobei wir nur an die Sammlungen eines Papias von Hierapolis denken dürfen. Aber nun konnte es auch nicht ausbleiben, daß man in dieser Zeit die Wichtigkeit der nicht so der Verfälschung ausgesetzten schriftlichen Urkunden mehr und mehr erkannte. In diesen Urkunden konnte man sich gleichsam an die Apostel selbst, als wenn sie noch gegenwärtig wären, wenden.

Neben dieser Benutzung der schriftlichen Urkunden ging nun aber der Gebrauch der mündlichen Ueberlieferung noch fort. Besonders wurde man veranlaßt, zu der mündlichen Ueberlieferung in den Gemeinden sich hinzuwenden in der Polemik gegen solche Gegner der allgemeinen christlichen Lehre, welche entweder eine andere Geheimlehre jener allgemeinen öffentlichen Ueberlieferung entgegenstellten, wie die Gnostiker, oder mit der Auslegung der heiligen Schrift sehr willkürlich umgingen oder Verfälschungen der Schrift selbst sich erlaubten. Je weniger nun eine wissenschaftlich begründete Auslegung und Kritik der Urkunden vorhanden war, um so weniger konnte man auf diese Weise, durch die Vermittlung der Wissenschaft, mit den Gegnern fertig werden, desto mehr mußte man sich zu einer äußeren Autorität hinwenden. Man stellte also jenen Gegnern entgegen die Uebereinstimmung in der christlichen

Grundwahrheit, wie sie in allen noch so verschiedenen Gemeinden gefunden wurde; diese Uebereinstimmung sollte ein Zeugniß für die Wahrheit sein, wobei man freilich ganz aus der Acht ließ, daß auch frühzeitig schon eine Uebereinstimmung in manchen Irrthümern stattfinden konnte. Man berief sich vermöge jener Veräußerlichung, von der wir gesprochen haben, besonders auf die Autorität derjenigen Kirchen, die von den Aposteln selbst gegründet waren, der sedes apostolicae, auf die Succession der Gemeindevorsteher von den Aposteln her, welche sie eingesetzt hatten, wie man annahm. Aber woher hatte man die Bürgschaft, daß sich nicht in diese äußerliche Ueberlieferung Trübungen eingemischt haben konnten? Irenäus selbst mußte bei den Passahstreitigkeiten erkennen, daß sich oft durch Unwissenheit und Nachlässigkeit auch Falsches fortpflanzen könne, wie er in seiner Polemik gegen das Geltendmachen der Tradition in der römischen Kirche selbst dies ausspricht.

Zuerst war man noch überzeugt, daß man die Heilslehre auf gleiche Weise durch unbefangene Auslegung der schriftlichen Religionsurkunden gewinnen und aus der mündlichen Ueberlieferung der Kirche entnehmen könnte, als aus zwei neben einander hergehenden selbstständigen Quellen Aber der Natur der Sache nach mußte bald das eine oder das andere der beiden neben einanderhergehenden Principien das Uebergewicht erhalten. In jener oben bezeichneten Veräußerlichung war schon die Richtung gegeben, vermöge deren das kirchliche Traditionsprincip den Vorrang gewinnen mußte. Dies geschah zuerst durch Tertullian. In dieser Beziehung ist besonders wichtig sein Buch de praescriptionibus adversus haereticos. Die Absicht des Buches ist, ein formales Argument zu gewinnen, wodurch die Häretiker gleich von vorn herein als incompetent zurückgewiesen werden sollten, ohne daß man sich näher auf das Materielle einzulassen brauchte. Diese praescriptio ist dem Tertullian die Gemeinschaft der Kirche, abgeleitet insbesondre von der Gemeinschaft mit den sedibus apostolicis. Diese ist das sichere Zeichen und Merkmal des Ursprünglichen; wer sich davon entfernt, entfernt sich auch von der ursprünglichen Wahrheit. So wird hier also schon die kirchliche, sogenannte apostolische Tradition eine Norm für die Schrifterklärung.

Nun sehen wir aber auch schon frühzeitig eine Reaction des Schriftprincips gegen das Traditionsprincip hervortreten. So vor allem

in Marcion. Marcion erkannte wohl, wie sich in der Tradition mit dem ursprünglich Christlichen schon jüdische Elemente vermischt hatten. Er fühlte sich deshalb gedrungen, von der Tradition zurückzugehen auf die ursprüngliche Quelle des schriftlichen Unterrichts der Apostel. Aber diese Reaction war zuerst eine durchaus einseitige und mißverstandene, indem Marcion in seinem Argwohn gegen die Tradition zu weit ging, die echte christliche Grundlage in derselben verkannte und das Schriftprincip nicht in seiner Vollständigkeit annahm, nicht die verschiedenen Stadien und Typen der apostolischen Entwicklung als zu einander gehörend und einander ergänzend anerkannte, sondern auf einseitige Weise nur den Paulus hervorhob, ihn allen übrigen Aposteln entgegenstellte, diese als Verfälscher des Christenthums betrachtete. So sehen wir hier zuerst den in seinem Gegensatz sich verirrenden und mißverstehenden Protestantismus.

Bisher war die Tradition verstanden als sich gleich bleibende Ueberlieferung des Ursprünglichen, man wollte durch sie nur zurückgehen auf die ursprüngliche Lehre der Apostel. Aber das Ursprüngliche kann selbst als solches nicht festgehalten werden, wenn es nicht nach seinem eigenthümlichen Inhalt entwickelt wird. Die von den Aposteln verkündigte Wahrheit sollte nicht als ein todtes Capital mechanisch fortgepflanzt werden, sondern sich als etwas Lebendiges fortentwickeln in Gemüth und Geist der Menschen. Wenn man dagegen das einmal Gegebene in der ursprünglichen Form festhalten wollte, ohne an eine fortgehende Entwicklung zu denken, wenn man eine Form, die einem bestimmten Stadium angehörte, zu etwas Unwandelbarem machen wollte, so mußte nothwendig in die Entwicklung des Christenthums etwas Starres, Gesetzliches hineinkommen, wie wir diese Richtung allerdings bei manchen Anordnungen in den ersten Jahrhunderten bemerken.

Gegen diese Einseitigkeit in dem Princip der Tradition trat eine Reaction in einer andern Einseitigkeit hervor. Der Montanismus, den wir hierbei im Auge haben, stellt allerdings insofern eine wichtige Seite der Wahrheit dar, als er einer Stagnation der Entwicklung, einem einseitigen Festhalten des Bestehenden das Princip einer fortschreitenden Entwicklung des Christenthums und der Kirche entgegenstellt, als er den Grundsatz hervorhebt, daß den fortschreitenden Offenbarungen im Reiche des Bösen sich die fortschreitende Ent-

wicklung des Reiches Gottes entgegenstellen müsse. Aber auch bei ihm erkennen wir von einer andern Seite jene Quelle des Irrthums, von der wir vorher gesprochen haben. Auch der Montanismus wollte, was einem frühern Stadium der Entwicklung angehört, in ein späteres übertragen, ohne daß er sich des Unterschiedes zwischen beiden Zeitaltern der Kirche bewußt wurde. Derselbe irrte darin, daß er das, was das Eigenthümliche der apostolischen Zeit, des ersten Stadiums des christlichen Entwicklungsprocesses ausmacht, das Hervortreten des Uebernatürlichen in der Erscheinung, das Plötzliche mehr Unmittelbare als etwas Bleibendes festhalten wollte, während doch das Christenthum immer mehr in den natürlichen Entwicklungsproceß der Menschheit übergehen sollte. Indem sich der Montanismus diesem Entwicklungsproceß entgegenstellte, mußte jenes bemerkte richtige Princip getrübt werden, weil diese fortschreitende Entwicklung des Christenthums nun nicht nach den eigenthümlichen Gesetzen der menschlichen Natur, in denen der Geist des Christenthums von innen heraus wirkt, stattfinden konnte, sondern durch neu hinzukommende göttliche Offenbarungen die Entwicklung der christlichen Kirche geleitet werden sollte. Indem neue Propheten erweckt werden sollten, um die fortschreitende Entwicklung der Kirche zu leiten, indem von ihren Offenbarungen das religiöse Bewußtsein abhängig gemacht werden sollte, wurde die Kirche wieder, wie im alten Testament, von einer neuen äußeren Autorität gebunden gehalten. So verfiel auch der Montanismus in eine Vermischung des jüdischen und christlichen Elements in der Auffassung des Prophetenthums, wie die Kirche in der Idee des Priesterthums.

Nun aber ging von dem Einfluß des Montanismus, in seiner Reaction gegen jenes starre Traditionsprincip in der Entwicklung der Kirche selbst, eine flüssigere Auffassung dieses Princips aus, die Auffassung der Tradition nicht bloß als des Festhaltens einer für alle Zeit feststehenden bestimmten Form, sondern auch als einer fortschreitenden Entwicklung der in ihr gegebenen christlichen Wahrheit. Dies wäre ein Element der Wahrheit gewesen, wenn sich nur nicht damit auch sogleich die Veräußerlichung, die wir im Montanismus finden, das Eigenthümliche des alttestamentlichen Standpunkts, nur in einer anderen Form, vermischt hätte. Auch in der kirchlichen Auffassung nämlich wurde

diese fortschreitende Entwicklung nicht als etwas durchaus Freies betrachtet, sondern als etwas an bestimmte Organe Gebundenes, von denen die Kirche abhängig sein sollte; diese Entwicklung sollte durch Bischöfe als Organe des heiligen Geistes, durch ihre Versammlungen, die Concile, ausgesprochen werden. So sehen wir dies veränderte, fortgebildete Traditionsprincip in die folgenden Jahrhunderte übergehen. Dazu kommt, daß sich in der Ueberlieferung bei dem Begriffe des Apostolischen ein zwiefaches Element mit einander vermischte: man hielt nicht immer aus einander das, was apostolisch seinem Wesen, der Idee nach ist, und das, was buchstäblich von den Aposteln eingesetzt war. Wenn man zu erkennen glaubte, daß etwas im apostolischen Geiste begründet sei, war man leicht geneigt, daraus eine bestimmte apostolische Ueberlieferung zu machen; fand man zumal eine gewisse Einrichtung oder Lehrbestimmung vor, deren Ursprung man nicht nachzuweisen wußte, die man ihrem Inhalt nach als apostolisch zu erkennen glaubte, so vermischte sich unwillkürlich damit der Begriff, daß sie im eigentlichen Sinne von den Aposteln herrühre. So betrachtete man im 3. Jahrhundert z. B. die Kindertaufe als eine apostolische Einsetzung; dieselbe hat sich allerdings aus dem gesunden Entwicklungsproceß der Kirche heraus gebildet, aber daß sie von den Aposteln im eigentlichen Sinne herrührt, läßt sich geschichtlich nicht erweisen. So bildete sich der Begriff einer kurzen Zusammenfassung des wesentlichen Lehrinhaltes des Christenthums, den man zuerst apostolisch nannte seinem Inhalt und Wesen nach, als die Quintessenz der von den Aposteln stammenden Verkündigung. Indem man sich gewöhnte, in diesem Sinne von einer *παράδοσις ἀποστολική* zu reden, bildete sich durch die Verwechselung jener beiden Begriffe nachher im 4. Jahrhundert die Annahme, daß die Apostel buchstäblich ein Glaubensbekenntniß dieser Art entworfen hätten, welches das sogenannte apostolische Symbol sein sollte. So sprach man von Ordnungen, die man dem Geiste nach als apostolisch glaubte betrachten zu können, *διατάξεις ἀποστολικαί*, constitutiones apostolicae; daraus bildete sich die Annahme, daß die Apostel wirklich solche Ordnungen festgestellt hätten. Man war geneigt, aus kirchlichen Gebräuchen dogmatische Wahrheiten abzuleiten, und allerdings konnte man mit Recht das, was unwillkürlich mit allgemeiner Uebereinstimmung aus dem christlichen Bewußtsein sich her-

ausgebildet und symbolisch verkörpert hatte, als einen Ausdruck des christlichen Bewußtseins betrachten. Nun aber entstand daraus die Meinung, daß solche Gebräuche unmittelbar von apostolischer Einsetzung herrührten, daß die Apostel manches nicht der Schrift anvertraut, sondern durch eine stillschweigende oder mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt hätten. So war dies der Anschließungspunkt für eine von der Schrift unabhängige, mündliche oder stillschweigende Ueberlieferung der Apostel.

Was nun das durch den Einfluß des Montanismus in den Begriff der Tradition aufgenommene Merkmal einer fortschreitenden Entwicklung betrifft, so gab es in der früheren Zeit kein allgemein anerkanntes Organ, diese fortschreitende Entwicklung zu fixiren; es konnte nur von einer stillschweigenden Ueberlieferung in der ganzen Kirche, in der sich diese Entwicklung darstellte, gesprochen werden. Aber mit dem 4. Jahrhundert wurde ein solches Organ in den allgemeinen Concilien gegeben. Dies hing eng mit der Idee zusammen, daß die Bischöfe die Stellvertreter und Nachfolger der Apostel seien, die Grundsäulen der Kirche, durch welche die Kirche in allen Jahrhunderten mit der Zeit ihrer Stiftung zusammenhänge, die Organe, durch welche die Fortpflanzung des ihnen in der Ordination mitgetheilten heiligen Geistes in der Kirche bedingt sei. Aus den Gegensätzen der mit einander streitenden Richtungen in der Lehre bildeten sich neue Bestimmungen des bisher Unbestimmten. Mit Recht nahm man an, daß das christliche Bewußtsein im Kampf mit neuen Irrthümern sich klarer entwickeln und schärfer aussprechen müsse. Dies klarere Aussprechen sollte durch die allgemeinen Concilien fixirt werden, diese betrachtete man als die naturgemäßen Organe des heiligen Geistes in der Leitung der Kirche, durch welche aus den Gegensätzen heraus die fortschreitende Entwicklung der Lehre bestimmt werde. Mit Recht konnte man allerdings darauf vertrauen, daß, wo die Christen in der Berathung streitiger Angelegenheiten, die sich auf das Reich Gottes beziehen, in dem von Christus Matth. 18, 20. bezeichneten Sinne vereinigt waren und sich in demüthiger Empfänglichkeit der Leitung seines Geistes hingaben, dieser Geist ihnen nicht fehlen und sie leiten werde, das für die Zeit Beste zu bestimmen; woraus aber freilich weder folgt, daß diese Bestimmungen eine

unwandelbare Norm für die folgenden Jahrhunderte abgeben, noch auch, daß sie für die bestimmte Zeit untrüglich seien. Indem man nun aber jene eben bezeichneten Beschränkungen nicht berücksichtigte und die Bischöfe meinten, als solche in ihren Versammlungen auf die Leitung des heiligen Geistes rechnen zu können, wenn auch jene Bedingungen keineswegs bei ihnen erfüllt waren, konnte das Vertrauen auf diese Leitung ohne Berücksichtigung jener Bedingung, statt das Selbstische in ihnen abzuwehren, sie vielmehr auf eine falsche Weise sicher machen. Und so waren denn auch diese Concilien des 4. und 5. Jahrhunderts am wenigsten geeignet, Organe des heiligen Geistes zu sein. Die griechische Kirche, in welcher sie gehalten wurden, war ja besonders dem verderblichen Einfluß der weltlichen Macht ausgesetzt; Hofparteien und Intriguen mischten sich in ihre Verhandlungen. Freilich würde es diesen Versammlungen niemals haben gelingen können, rein von außen her, wie dies ein falscher psychologischer Pragmatismus zuweilen gemeint hat, gewisse Dogmen in die Kirche einzuführen, wenn sie nur das Spiel menschlicher Willkür gewesen wären. Dem Organismus der christlichen Kirche wohnt ja eine innere Macht bei, die sich stets gegen das durch Willkür von außen her Aufgedrungene sträuben wird, wie wir dies z. B. bei dem Nicenischen Symbol sehen können, welches zuerst der orientalischen Kirche aufgedrungen war im Widerspruch mit der damaligen Entwicklung ihres eigenthümlichen Geistes, und daher Reactionen hervorrief, die erst später verschwanden, als die orientalische Kirche durch ihren eigenthümlichen Entwicklungsproceß von innen heraus dahin gediehen war, in diesem Symbol den Ausdruck ihres eigenen christlichen Bewußtseins zu finden. Ueberhaupt sprachen diese Concilien allerdings ein solches aus dem Kampf der verschiedenen dogmatischen Gegensätze mit einander hervorgehendes Resultat aus, welches durch sein Verhältniß zu diesen Gegensätzen selbst und zu dem damaligen Entwicklungsgang der Kirche sich Geltung verschaffen konnte; ihre Bestimmungen, welche eine Mitte zwischen den streitenden Gegensätzen suchten, waren geeignet, vor extremen Abweichungen nach beiden Seiten hin zu bewahren. Damit ist freilich keineswegs gesagt, daß in ihnen eine solche Ausgleichung der Gegensätze gegeben sei, die für alle Zeiten gelten könnte; vielmehr liegt in dieser Art der Ausgleichung selbst ein Mangel der damaligen Zeit. Dazu kommt, daß

doch immer eine der streitenden Richtungen vorherrschend berücksichtigt wurde, eine andre nicht zu ihrem vollen Rechte gelangte. Wir können also nicht einmal sagen, daß durch diese Concilien eine solche Ausgleichung der streitenden Gegensätze gegeben wurde, die für die damalige Entwicklung der Kirche die heilsamste und zeitgemäßeste war. Hätten die streitenden Richtungen in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Consequenz sich aussprechen und zu einer ruhigen Verständigung mit einander gedeihen können, was die damalige Entwicklung der Kirche nicht zuließ, so würde daraus ein auch für die damalige Zeit mehr naturgemäßes und für die Dauer bestimmtes Resultat hervorgegangen sein. Dagegen wurde jetzt, wo durch diese Concilien die Entscheidung des bisher Unbestimmten, von verschiedenen Seiten Streitigen gegeben wurde, dieser Ausspruch als die Norm betrachtet, welcher jeder Einzelne sein subjectives Urtheil unterwerfen sollte. Wenn in früheren Zeiten verschiedene Ansichten über das Streitige neben einander hatten bestehen können, so sollte jetzt, nachdem die Entscheidung des streitigen Gegenstandes in einem Buchstaben ausgesprochen war, keine solche Freiheit mehr gestattet, sondern jeder gedrungen sein, diesem objectiven Ausspruch des fortgeschrittenen christlichen Bewußtseins seine eigne subjective Ueberzeugung zu unterwerfen.

Derjenige, welcher für die Entwicklung der Lehre von der Tradition in dieser Zeit besonders wichtig ist, der Kirchenlehrer, von dessen Größe es eben zeugt, daß er von der einen Seite dem katholischen Standpunkt, von der andern dem protestantischen angehören konnte, ist Augustinus. Durch ihn wurde das, was wir eben aus der kirchlichen Praxis hervorgehen sahen, wissenschaftlich bestimmt und fixirt. Durch die Irrgänge seines forschenden Geistes war Augustinus der manichäischen Secte zugeführt worden. Nachdem er hier viele Jahre vergebens auf große Aufschlüsse gewartet, wurde er an ihrer Lehre irre und war in Gefahr in eine skeptische Richtung zu verfallen. Da empfahl sich ihm der Gedanke, daß Gott selbst eine sichre Autorität gegründet habe, um den unruhigen Geist des Menschen zu der beruhigenden Wahrheit zu führen. Als eine solche erschien ihm die Ueberlieferung der Kirche. Es identificirte sich bei ihm der Gedanke von dem göttlichen Wesen des Christenthums, das sich in der Umbildung der Menschheit, in den Kämpfen nach innen und außen bewährt, mit der Idee von der

Kirche. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß, als er am Manichäismus irre wurde und die reine christliche Wahrheit suchte, und ihm die Frage aufstieg: wo ist die Wahrheit zu finden? nur die doppelte Möglichkeit sich ihm darbot: entweder bei dieser manichäischen Secte oder bei der katholischen Kirche. Wenn Augustinus den Satz aussprach, der das Resultat seiner ganzen religiösen und dogmatischen Entwicklung war: daß es verkehrt sei, die göttlichen Wahrheiten von außen her verstehen zu wollen, ehe man durch das innere Leben in sie eingedrungen sei, daß daher der Glaube und seine Erfahrung dem Verständniß vorausgehen müsse (fides praecedit intellectum), so erhielt dieser Satz in der vorherbezeichneten Verbindung auch die Bedeutung, daß man zuerst in demüthiger Unterwerfung unter die Autorität der kirchlichen Ueberlieferung die Wahrheit annehmen müsse, ehe man zum Verständniß derselben von der Erfahrung des Glaubens aus fähig werden könne (ego vero evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas). Wenn zuweilen auch Protestanten gemeint haben, sich diesen Satz aneignen zu können, indem sie annahmen, daß nur dieß darin liegen sollte: durch die Kirche werde ich zuerst zu dem Evangelium hingeführt, — woraus dann keineswegs folge, daß man in seinem Bewußtsein abhängig von ihr wäre, vielmehr könne man, wenn man durch die Erziehung der Kirche zum Evangelium geführt worden sei, sich doch nachher von dem Evangelium aus zum Richter über die Kirche und ihre Ueberlieferung erheben, so übersahen sie, daß in diesem Sinne Augustinus diesen Satz nicht verstanden hat, daß er vielmehr meint: wie ich der Kirche darin folge, diese Evangelien als die echten anzuerkennen, wie ich die Sammlung der heiligen Urkunden von ihr empfange, so muß ich ihr auch in der Auslegung dieser Urkunden folgen; die eine Abhängigkeit ist in der andern begründet. Wir müssen hierbei berücksichtigen, wie Augustinus durch den Manichäismus ganz zweifelhaft darüber geworden war, welches die wahren Urkunden des christlichen Glaubens seien. Durch eine historische Untersuchung hier das Rechte zu finden, lag ihm ganz fern und so blieb ihm nichts andres übrig, als sich ganz an die Ueberlieferung der Kirche zu halten. Durch Augustinus wurde ferner, wie wir bemerkten, das, was sich in der kirchlichen Praxis gebildet hatte, systematisch entwickelt: daß die christliche Wahrheit in den Gegensätzen fortschreitend sich entwickeln, und

die Concilien die Organe für das Aussprechen dieser Entwicklung sein sollten, denen sich jeder unterwerfen müsse, jedoch so, daß auch spätere Concilien die früheren berichtigen könnten.

Epochemachend in der Entwicklung der Lehre von der Tradition ist das Buch, das bald nach dem Tode des Augustinus erschien, in dem alles systematisch zusammengestellt und dialectisch entwickelt wurde, was er in seinen Schriften bereits zerstreut gesagt hatte, das commonitorium des Vincentius Lirinensis. Wir können hier nicht untersuchen, ob Vincentius das Buch in dem besonderen Interesse für die Lehre von der Tradition geschrieben, oder ob ihn ein anderes dogmatisches Interesse dabei geleitet hat, ob er nicht bei der Entwicklung seiner Traditionslehre die Absicht hatte, der Lehre des Augustinus als einer Neuerung über das Dogma von der Gnade und der Prädestination (denn wir haben alle Ursache, ihn für einen Semipelagianer zu halten), die der älteren Kirchenlehre widerspreche, entgegenzutreten und nachzuweisen, daß das Ansehen auch des ausgezeichnetsten und frömmsten Kirchenlehrers nichts gelten könne gegen die allgemeine Tradition, daß man nicht aus einzelnen schwierigen Schriftstellen etwas, was gegen die Tradition streite, ableiten und feststellen dürfe. Wie dem auch sei, er geht zuerst von dem Princip aus, daß in der Sammlung der heiligen Schrift alle zum Heil nothwendige Lehre enthalten sei; dann aber erklärt er, daß, weil die heiligen Schriften so verschiedene Auslegung zuließen und alle Häretiker ihre Meinung hineinlegten, es eines Kriteriums bedürfe, welches der wahre Sinn der heiligen Schrift sei, und dieß sei der sensus ecclesiasticus, das Kriterium der Wahrheit: quod ubique, semper, ab omnibus creditum est, die antiquitas und universitas oder consensio, die entweder stillschweigende oder durch Concilien ausgesprochene Uebereinstimmung.

Allerdings hat Vincentius darin Recht, daß die christliche Wahrheit das Ursprünglichste und das Allgemeinste sei. Aber er übersieht dabei, daß es auch allgemein verbreitete, die christliche Wahrheit trübende Irrthümer geben kann und gegeben hat, und daß, wenn das Allerursprünglichste die Wahrheit war, doch nachher jene ursprüngliche Wahrheit in eine Minorität zurückgedrängt werden und daraus wieder hervortreten konnte in einer Reaction gegen die allgemein verbreiteten Irrthümer. Durch einen solchen mechanischen Proceß läßt sich nicht herausbringen, was Wahrheit ist.

In treffender Weise entwickelt Vincentius jenen vorhin besprochenen Grundsatz von der fortschreitenden Entwicklung der Kirche, indem er zeigt, in welchem Sinne dieselbe stattfinden könne, in welchem nicht, daß alles sich nur entwickeln könne aus dem Innern seines eigenthümlichen Wesens heraus, daß dieses weiter ausgebildet, nicht aber verändert und verstümmelt werden müsse. Mit Recht zeigt er, wie die zuerst in Einfalt geglaubte, noch nicht zu klarem, scharfem Bewußtsein ausgeprägte Wahrheit nachher in dem reflectirenden Bewußtsein im Gegensatz gegen die Irrthümer sich weiter entwickeln, daß es aber immer nur dieselbe eine Grundwahrheit sein könne, die aus sich heraustreibe, was in ihrem Wesen begründet sei.

Alles dies würde auch von dem Standpunkt des Protestantismus zugegeben und einer falschen Ansicht sowohl in Beziehung auf eine Stagnation der Entwicklung, als auch in Beziehung auf eine irrthümlich aufgefaßte Perfectibilität des Christenthums entgegengehalten werden können. Aber wie kommt bei Vincentius das Irrthümliche, das dem katholischen Standpunkte Angehörige hinein, daß er diese Entwicklung nicht als eine durchaus freie, rein von innen heraus sich bildende setzt, die nicht nach äußern Merkmalen abgegrenzt werden kann, daß er dieselbe vielmehr nothwendig bedingt sein läßt von bestimmten äußeren Organen, den allgemeinen Concilien, als dem zeitgemäßen Ausspruch des entwickelten christlichen Bewußtseins, der Majorität, der jeder Einzelne sein subjectives Urtheil unterwerfen müsse? Die Antwort auf diese Frage liegt in seinem veräußerlichten Begriff von der Kirche und in der Verbindung, in welche er diesen letzteren mit dem an sich wahren Grundsatz bringt. Nur so erklärt es sich, daß er gänzlich übersieht, daß es keine bestimmten Organe gibt, an welche die Entwicklung der christlichen Wahrheit nothwendig gebunden wäre, daß die Majorität auch die Majorität des Irrthums sein und die Reaction des Wahrheitsbewußtseins in dem Einzelnen dem Irrthum der Majorität entgegentreten kann.

Diese von Vincentius ausgesprochnen Grundsätze gingen in die folgende Entwicklung der Kirche über. Im Mittelalter folgte man ohne Weiteres diesem einmal herrschenden Begriffe von der Tradition, und ging von demselben als von einer ausgemachten Wahrheit aus; darauf beruht die scholastische Theologie. Vermöge

dieses Traditionsprincips wurden aber auch die schon gegebenen Keime der Irrthümer jenes ganzen Standpunktes immer weiter ausgebildet, der im Allgemeinen, wie wir sagten, aus der Vermischung des jüdischen und christlichen Elements hervorgegangen war; es wurden demnach in der Theologie des Mittelalters viele Lehren entwickelt, die keineswegs in dem ursprünglichen Christenthum begründet waren, weil Alles, was in der Ueberlieferung sich vorfand, durch die von ihr beherrschte Theologie bewiesen werden mußte. Daher konnte über jenes Princip, von dem man als von einer nothwendigen Voraussetzung ausging, erst Streit entstehen durch die reformatorischen Richtungen, die im 15. Jahrhundert der deutschen Reformation vorangingen. Besonders gaben die Streitigkeiten mit den Hussiten dazu Veranlassung; denn diese bezogen sich besonders auf eine Lehre, von der man anerkennen mußte, daß sie die Schrift gegen sich habe, und daß sie nur aus der Ueberlieferung bewiesen werden konnte, und zwar aus einer ziemlich späten Zeit, indem man den Grundsatz von einer fortschreitenden Entwicklung anwandte, nach dem vorkommenden Falles sogar etwas Neues durch dieselbe eingeführt werden konnte, sobald es der neuen Zeit gemäß oder für sie nothwendig war. In dieser Beziehung sind besonders epochemachend die Briefe des deutschen Cardinals Nikolaus von Cusa an die Böhmen*), eines Mannes, der sich früher als ein Repräsentant der freieren kirchlichen Richtung auf dem Concil zu Basel zeigte, nachher aber im Kampfe gegen dieselbe Richtung als Vertheidiger des päpstlichen Absolutismus auftrat. Er treibt das Traditionsprincip im Gegensatz gegen die Schrift noch weiter, als es bisher geschehen war, indem er behauptet, daß die Kirche unmöglich von einem Buchstaben abhängen könne, der etwas Vergängliches und Zerstörbares sei; ja die Kirche sei früher dagewesen als die Schrift (das freilich, aber nicht früher als die Apostel, deren Lehre uns die Schrift doch nur darstellt); der Buchstabe tödte, der Geist mache lebendig. Dieses Wort des Apostels Paulus (2. Kor. 3, 6), das so oft in einem ganz andern Sinne, als er es verstanden wissen will, angewendet wird, soll auch hier die Meinung erhärten, als ob es auf den Buchstaben der heiligen Schrift gar nicht ankomme, sondern

*) Epp. VII. ad Clerum et Literatos Boh. in Opp. ed. Bas. 1565. 3 Tom. f.

der Buchstabe dem Geiste weichen müsse, und dieser Geist — so fährt er fort — sei eben derjenige, welcher sich in der Kirche als dem Leibe Christi offenbare. Der Sinn der heiligen Schrift stehe nicht unwandelbar, mit zweifelloser Sicherheit fest, sondern das Verständniß desselben richte sich nach der Auslegung des Geistes. Der Geist Christi aber bringe durch seinen Leib, durch die Kirche, zum Bewußtsein, was dem jedesmaligen Bedürfnisse entspreche, und danach müsse die heilige Schrift ausgelegt werden. So bleibt hier nichts fest, sogar die heilige Schrift kann ganz überflüssig werden.

Wir sehen hier, wie zwei ganz entgegengesetzte Standpunkte, ein rationalistischer und ein supranaturalistisch-traditioneller, mit einander übereinstimmen können, wenn es die Anwendung eines solchen Princips gilt, daß es auf den Geist allein ankomme, daß dagegen der Buchstabe tödte. Wenn von dem ersteren Standpunkt aus unter dem Geist die jedesmalige Entwicklung der Vernunft verstanden, der Zeitgeist mit Gottes Geist identificirt wird, so versteht Nikolaus von Cusa darunter vielmehr den heiligen Geist, wie er sich in der Kirche jeder Zeit offenbart, was ja aber auch von dem Zeitgeist in der Kirche verstanden werden kann, in welchem sich unreine und trübende Elemente mit den Wirkungen des heiligen Geistes vermischen und identificiren.

Durch die Reformation mußte man, wie schon früher bemerkt, von der unmittelbaren Beziehung zu Christus auf sein Wort in der heiligen Schrift zurückgeführt werden. Hier tritt uns aber die zwiefache Richtung entgegen, die wir oben bereits bezeichnet haben: die eine wollte Alles gleichmäßig aus dem göttlichen Worte in der heiligen Schrift reformiren, die Richtung Zwingli's; die andere ging vorherrschend nur von dem Einen Punkt, der Beziehung zu Christus, der Rechtfertigung durch den Glauben aus und ließ die reformatorische Umgestaltung sich erst allmählig von dort aus in verschiedenen Abstufungen weiter verbreiten. Denn Luther war ja mit seinem religiösen Bewußtsein noch in der kirchlichen Ueberlieferung befangen, als schon die alleinige Beziehung zu Christus in ihm hervorgetreten war, und von hier aus wurde er erst durch seine Gegner dazu hingetrieben, sich von der Ueberlieferung frei zu machen und nichts als Wahrheit anzuerkennen, was nicht durch das göttliche Wort zu beweisen war. Nicht von ihm, sondern von

Melanchthon*) wurde in Folge der Streitigkeiten mit Eck im Jahre 1519 und später in einem Briefe zuerst der Grundsatz ausgesprochen, daß die heilige Schrift, unabhängig von aller andern Autorität, allein aus sich selbst erklärt, die alleinige und für Alles Regel gebende Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens sei. Man konnte nunmehr in der Polemik mit den Protestanten nicht anders fertig werden, als wenn man sich auf die Erkenntnißprincipien des Glaubens selbst mit ihnen einließ, der alleinigen Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes eine andere an die Seite stellte und die Principien, die sich schon längst gebildet hatten, gegen die Protestanten unumwunden aussprach. In der 4. Session des tridentinischen Concils äußerte zwar ein Carmeliter Antonio Marinari**): es sei gefährlich, über das gegenseitige Verhältniß von Tradition und Schrift etwas festzusetzen, denn wie solle man die beiden Arten von Glaubensartikeln auseinanderhalten, die von den Aposteln schriftlich und die nur mündlich ausgesprochen seien? Welche Kriterien seien dafür vorhanden? Wie sei es zu erklären, daß die Apostel das Eine niedergeschrieben hätten und das Andere nicht? Indessen seine Einwendungen gingen nicht durch, sondern es wurde in der 4. Session bestimmt: daß Schrift und Tradition auf gleiche Weise Erkenntnißquelle für alle auf Glaubens- und Sittenlehre sich beziehenden Puncte sein sollten***).

Nun war Anfangs unter den Protestanten manche Unklarheit

---

*) Contra Eckium defensio cf. Corp. Reform. ed. Bretschneider I, 113. Puto non temere fieri, sicubi sententiis sancti patres variant ... ut judice scriptura recipiantur; non ipsorum, nempe variantibus judiciis, scriptura vim patitur. Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis e filo ductuque orationis licet assequi. In hoc enim jubemur phisolophari in scripturis divinis, ut hominum sententias decretaque ad ipsas ceu ad lydium lapidem exigamus. Ep. ad. Hess. l. l. p. 138 (Febr. 1520): Quod Catholicum praeter articulos, quos scriptura probat, non sit necesse alios credere.

**) Paul Sarpi, Gesch. des trid. Concils, üb. v. Rambach I. S. 172 ff.

***) Synodus ... perspiciens veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus ... omnes libros tam V. quam N. T. ... nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

in Beziehung auf den Gebrauch der Tradition. Man wurde in mancher Hinsicht mehr unwillkührlich durch die Praxis bestimmt, als daß man nach festen Grundsätzen gehandelt hätte; man nahm aus der Tradition Manches auf, ohne es erst genauer zu untersuchen, sondern in der Voraussetzung, daß seine Wahrheit wirklich aus der heiligen Schrift bewiesen werden könne. So gelangten z. B. die Beschlüsse der vier ersten allgemeinen Concilien zur Anerkennung und Geltung. — Ferner, wenn man die Uebereinstimmung mit den älteren Kirchenlehrern gern für die streitigen Lehren anführen wollte und hier zuweilen der Geschichte Gewalt anthat, so ging man dabei von einem mangelhaften Verständnisse für die Entwicklung des Dogmas in der Tradition aus. Es war eben weder der Unterschied von Glauben und Dogma, noch das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung in Beziehung auf das Dogma schon den Reformatoren zum Bewußtsein gekommen — eine Frucht, die erst in der späteren wissenschaftlichen Entwicklung reifen konnte. Man ging unbefangen von der Voraussetzung aus, als ob in Beziehung auf das Dogma das Richtige auch das Ursprünglichste sein müßte, und berücksichtigte dabei nicht das Verhältniß des christlichen Bewußtseins nach seinem unmittelbaren Gehalt zu der Art, wie sich dasselbe im Dogma reflectirt; man übersah, daß dieses nur erst in allmählicher Entwicklung den identischen Inhalt des christlichen Bewußtseins aller Zeiten in der angemessensten Form darstellen kann. — Ferner wußte man nicht zu unterscheiden, was in der Tradition das Gesunde und das Krankhafte sei, was dem echten, gesunden Entwicklungsprocesse des Christenthums entspreche, und was hingegen als fremder Beisatz auszuscheiden sei. Man konnte sonach aus der Tradition unwillkührlich Manches aufnehmen, was sich erst bei der Entwicklung des christlichen Bewußtseins angesetzt hatte. So in Beziehung auf die Kindertaufe. Hier brachten die ersten Wiedertäufer, die Zwickauer, während Luther's Aufenthaltes auf der Wartburg, Melanchthon in Wittenberg dadurch sehr in Verlegenheit, daß sie für die Kindertaufe Beweise aus der heiligen Schrift verlangten; denn er sah, daß er den biblischen Beweis für sie nicht führen, sondern sich nur auf die Tradition berufen konnte, die man doch sonst nicht für sich allein gelten lassen wollte. Desbalb fühlte man sich zu dem Versuche genöthigt, aus der heiligen Schrift selbst Beweise für die Kindertaufe abzuleiten, wenn

sie auch keineswegs stichhaltig waren. Das Richtige würde man gefunden haben, wenn man erkannt hätte, daß in der Tradition dasjenige, was aus der naturgemäßen Entwicklung des christlichen Bewußtseins hervorgegangen, von demjenigen zu unterscheiden sei, was demselben fremd ist. So läßt sich nicht läugnen, daß die Kindertaufe, wenn auch nicht von den Aposteln eingesetzt, doch aus der christlichen Idee der Taufe und aus einem wesentlichen, christlichen Bedürfniß sich herausgebildet habe, daß sie also der naturgemäße Ausdruck des entwickelten christlichen Bewußtseins in der Kirche ist. Zwar konnte man die Kindertaufe nicht κατὰ ῥητόν aus der Schrift erhärten, aber wohl hätte man sie nachweisen können aus dem, was in dem Geiste der Schrift begründet ist in Beziehung auf Wiedergeburt und Taufe. Man hätte die verschiedenen Stadien in der Entwicklung der Kirche auseinander halten müssen, wie die Apostel handeln mußten in dem ersten Stadium, wo die Kirche in der Welt festen Fuß fassen sollte, und wie man handeln mußte, als die Kirche schon Raum gewonnen hatte. Man hätte nachweisen können, wie die Apostel selbst in einer schon gegründeten Kirche anders hätten handeln müssen, als in einer noch zu gründenden, daß also die Entwicklung des christlichen Bewußtseins selbst in veränderten Verhältnissen diese Umwandlung hervorgerufen habe.

Die Betrachtung der genetischen Entwicklung wird uns leicht zu dem letzten hinführen, was uns noch übrig bleibt, nämlich zu der Beurtheilung der Gegensätze in ihrem Verhältniß zu einander.

Wir haben gesehen, wie das Princip von der Tradition sich gebildet hat, indem das, was die mündliche Ueberlieferung in einer Zeit war, als sie ihr volles Recht hatte, in eine spätere Zeit übertragen wurde, wo sie ihr Recht verloren hatte. Für diese spätere Zeit kam es, wie wir sahen, darauf an, einen Ersatz für die nicht mehr vorhandene Gegenwart der Apostel zu haben, dieser aber hätte nur in den von ihnen herrührenden, dem Wandel nicht unterworfenen Schriften gesucht werden sollen. —

Es war naturgemäß, daß sich eine christliche Tradition bildete in der Festhaltung des Ursprünglichen und in seiner fortschreitenden Entwicklung; aber wir mußten zugleich auch wahrnehmen, daß sich hier fremdartige Elemente einmischten und daß wir also eines Kriteriums bedürfen, um diese auszuscheiden. Dieß Kriterium kann aber kein anderes sein, als das Wort der Apostel, und hier werden wir den wahren und falschen Gebrauch der Tradition im Verhältniß zur heiligen Schrift unterscheiden lernen.

Möhler hat sich mit Recht bei der Entwicklung der Lehre von der Tradition berufen auf die Analogie mit aller menschlichen geschichtlichen Entwicklung überhaupt, wie jedes Princip, jedes Institut, jede eigenthümliche Idee aus sich selbst ihre geschichtliche Entwicklung erzeuge und daher müsse man sich, um dieses bestimmte Princip, diese Idee zu verstehen, an diese geschichtliche Entwicklung halten. So habe der Protestantismus auch seine Tradition; vermöge eines natürlichen Instincts sei man getrieben worden zurückzuweisen, was dem ursprünglichen Protestantismus fremd sei. Diesem Naturgesetz der geschichtlichen Entwicklung habe sich auch der höhere, übernatürliche Geist des Christenthums unterworfen.

Allerdings liegt dem, was Möhler sagt, etwas Wahres zu Grunde. Es ist in dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums begründet, daß es, obgleich übernatürlich gegeben, dennoch, nachdem es einmal in die Geschichte eingetreten war, sich dem natürlichen Entwicklungsprocesse angeschlossen hat. Aber wir brauchen die bezeichnete Analogie nur genauer zu betrachten, um den richtigen Begriff von der Tradition vom falschen unterscheiden zu lernen. Allerdings ist es wahr, daß jedes eigenthümliche Princip, jede Erscheinung in der Weltgeschichte seine entsprechende Tradition hat, das ist eben die geschichtliche Entwicklung. Deshalb wird mit Recht jedes ungeschichtliche Streben bei Neuerungen zurückgewiesen, indem man die Geschichte in allen Gebieten des Erkennens und Lebens als das Maß für alles dasjenige betrachtet, was in die geschichtliche Entwicklung eintreten soll; Alles muß sich durch den Einklang mit der Geschichte, mit der Tradition bewähren. Aber kann dieß wirklich auf so mechanische Weise geschehen, daß es eben, um in jedem Gebiete das Rechte zu finden, nur dessen bedarf, daß man sich äußerlich der Geschichte anschließt und nur dem Herkommen

folgt? Es erhellt leicht, wie nachtheilig ein solches Verfahren sein müßte. Vielmehr ist ein doppeltes wohl zu beachten. Erstlich ist die Tradition wie die geschichtliche Entwicklung in einem steten Flusse begriffen, keine Form, die einmal erschienen ist, ist dem eigenthümlichen Wesen dessen, was sich in der Entwicklung darstellt, ganz entsprechend, sondern jede Idee wie jede Nationalität wird sich in immer fortschreitenden Erscheinungsformen darstellen und ein großer Irrthum ist es, wenn man das Letzte immer auch für das Rechte hält, darüber hinaus nichts gelten lassen will, und so dem einmal Gegebenen eine willkührliche Macht zur Hemmung der fortschreitenden Entwicklung einräumt. Zweitens würde diese Art der Benutzung der Tradition ihr Recht haben, wenn es eine vollkommen normale Entwicklung in irgendwelchen menschlichen Verhältnissen gäbe. So gewiß aber die Sünde einer der Factoren in der menschlichen Entwicklung ist, kann es keine solche normale Entwicklung geben, sondern überall finden wir Abnormitäten, und eingeschlichene, fremdartige Elemente. Wenn wir daher dem Maßstabe der Tradition in irgend einem Gebiete des Lebens unbedingt folgen, so kommen wir in Gefahr, dasjenige, was durch die abnorme Entwicklung entstanden ist und durch den Geist der gesunden Entwicklung ausgestoßen werden sollte, zur Norm zu erheben. Daher erhellt, wenn wir der Analogie, die Möhler aufstellt, folgen, daß in keinem Gebiete des Erkennens oder Handelns die Tradition als die reine und unbedingte Norm für unser Erkennen und Handeln betrachtet werden kann, sondern es zu ihrer Benutzung noch eines höheren Kriteriums bedarf, um zu sondern, was aus der gesunden, normalen Entwicklung, und was aus der Einmischung des Zufälligen und Abnormen hervorgegangen ist. Also gerade, wenn wir diesem Princip folgen, werden wir dazu geführt, über die Tradition selbst hinauszugehen und ein höheres Kriterium zu fordern, um sie richtig anwenden zu können.

Welches ist dieses Kriterium im Allgemeinen? In Beziehung auf alles Dasjenige, was aus dem eigenthümlichen innern Wesen des Menschen, der Vernunft, hervorgegangen ist, ist es nichts anderes, als die Idee, wie sie in dem eigenthümlichen Wesen der Menschheit, der Vernunft, begründet ist. Wir werden uns über den geschichtlichen Verlauf zu der Betrachtung der Idee erheben müssen, um in der Tradition das Unwandelbare und das

Wandelbare, das aus der normalen und das aus der abnormen Entwicklung Hervorgegangene zu sondern. So werden wir, wenn wir die Geschichte irgend eines Volkes in seiner Entwicklung zu betrachten haben, uns zu der eigenthümlichen Idee dieses Volkes zu erheben haben, um in diesem Lichte seine Geschichte betrachten zu können. Es muß Beides Hand in Hand gehen, die Betrachtung der Idee und die Betrachtung der Geschichte. Wenn man zu der Idee unabhängig von der Geschichte sich erheben und aus jener allein Leben und Erkenntniß bestimmen will, so entsteht eine ungeschichtliche, aprioristische Willkühr; wenn wir aber einseitig dem geschichtlichen Herkommen folgen ohne kritische Vergleichung der Idee, so hat dies einen mechanischen, willkührlichen Empirismus zur Folge. Die Gesundheit des Erkennens und Lebens fordert das Zusammenwirken beider Factoren. Nur nach dieser Analogie werden wir auch die Tradition in Beziehung auf das Christenthum benutzen dürfen. Denn sobald wir ohne Weiteres die Tradition als höchste Erkenntnißquelle und Norm gebrauchen, so müssen wir in eben dieselbe Gefahr gerathen, welche wir vorher im Allgemeinen bezeichneten. Die Tradition stellt uns auch hier die normale und abnorme Entwicklung zugleich dar, weil sie nicht der reine Ausdruck des christlichen Bewußtseins ist, sondern in ihre Entwicklung auch die fremdartigen Elemente aufgenommen hat, welche das christliche Bewußtsein getrübt haben. Halten wir uns also an die Tradition allein, so kommen wir in die Gefahr, Reines und Unreines ohne Unterscheidung als richtig anzunehmen. So ist ja gerade der Standpunkt des römischen Katholicismus daraus entstanden, daß ein von Neuem auftauchendes, jüdisches Element sich zuerst in der Ueberlieferung mit dem christlichen vermischte. Hätte man einen höheren Standpunkt über der Tradition eingenommen, von welchem aus man eine Kritik über die Tradition hätte üben können, so würde man jene trübenden jüdischen Elemente gleich beim Aufkeimen zurückgewiesen haben. So aber fehlte die Kritik, und die Tradition wurde unwillkührlich das Bestimmende; daher geschah es, daß diese eingedrungenen jüdischen Elemente ihren Inhalt ungehindert immer weiter entwickelten, bis dasjenige, was sich im Leben gebildet hatte, nun auch die Wissenschaft bestimmte, und daraus ging das theologische System des römischen Katholicismus hervor. — Eine solche Gefahr wird sich immer wiederholen, wo man sich allein durch die Tradition bestimmen läßt.

Mithin müssen wir nach einem Kriterium suchen, welches über der Tradition steht und uns darum auch über sie hinausführt.

Wir haben gesehen, daß bei allem Andern dieses Kriterium das Bewußtsein der Idee ist, wie es in dem Wesen der Menschheit, der Vernunft, begründet ist. Aber hier tritt der Unterschied ein, daß wir in dem Christenthum ein Etwas anerkennen, was nicht aus der sich selbst überlassenen Entwicklung der Menschheit und der Vernunft hervorgegangen sein kann, und nicht ein bloßer Reflex derselben ist; es würde sich daher nur eine irrthümliche Auffassung ergeben, wenn man sich über die Erscheinung des Christenthums zu einer Idee desselben erheben wollte, welche aus dem Wesen der Vernunft a priori abgeleitet werden könnte. Wir werden vielmehr von der Voraussetzung ausgehen müssen, daß wir im Christenthum die Mittheilung einer Wahrheit haben, welche nicht dem menschlichen Geiste eingeboren ist, wenngleich sie in ihm ihren Anschließungspunct findet. Daher muß die Vernunft sich zu der Quelle hinwenden, aus welcher der menschliche Geist diese Wahrheit überkommen hat, das heißt, zu Christus als dem Urquell dieser Offenbarung. Die Erkenntniß kann hier keine höhere Aufgabe haben, als die Wahrheit, wie sie in Christus war und von ihm ausgegangen ist, immer tiefer und reiner zu erkennen; dagegen kann sie über diese Wahrheit niemals hinausgehen, sondern wird immer hinter derselben zurückbleiben. — Aber wie gelangen wir zu dieser von Christus abzuleitenden Wahrheit? Hier gibt es keinen andern Weg, als der durch die Vermittlung der Apostel, der Organe, welche Christus selbst für die Verbreitung seiner Wahrheit auf alle Zeiten auserwählt hat. Also wird uns nichts Anderes übrig bleiben, als die Stimme der Apostel, als der Dolmetscher Christi, zu vernehmen. Wenn diese noch am Leben wären, dürften wir uns nur zu ihrem lebendigen Unterricht hinwenden. Da dies nicht der Fall ist, so wäre schlecht für die Kirche gesorgt, wenn sie nur der unreinen Quelle der Ueberlieferung überlassen wäre, wenn nicht ein Surrogat für die mündliche Verkündigung vorhanden wäre, woraus wir die Lehre der Apostel objectiv erkennen könnten. Nur die schriftlichen Urkunden der Apostel, welche uns ihren lebendigen Unterricht vergegenwärtigen, geben uns somit dies höhere Kriterium zur Prüfung der Tradition, welche mit dem, was wir κατὰ ῥητόν und κατὰ πνεῦμα in diesen

Schriften finden, zusammengehalten werden muß, wenn wir erkennen wollen, was in derselben Wahrheit ist, und was als fremdartiges Element ausgesondert werden muß. Also gerade wenn wir der von Möhler bezeichneten Analogie folgen, werden wir dazu geführt, die Unzulänglichkeit der Tradition als höchster Erkenntnißquelle und Norm zu erkennen, und uns zum Schriftprincip hinzuwenden. — Allerdings müssen wir behaupten, daß alles Christliche sich der Entwicklung des christlichen Bewußtseins in allen Jahrhunderten, und in diesem Sinne der Ueberlieferung werde anschließen müssen; und werden demnach die unhistorischen Richtungen zurückweisen, die dem gesunden Entwicklungsprocesse des Christenthums widerstreiten, wie wenn man z. B. jetzt nach achtzehn Jahrhunderten erst die Kirche von Neuem aufbauen und sie nicht mit dem Strome der christlichen Ueberlieferung in Verbindung setzen will; aber wir können uns auch nicht verhehlen, daß man diese Ueberlieferung nur als ein lebendiges Zeugniß von der Entwicklung des christlichen Bewußtseins benutzen kann, wenn man das Schriftprincip zu der Kritik derselben hinzunimmt.

Man hat in späterer Zeit auch von protestantischem Standpunkt aus geglaubt, daß man durch den Kampf der hervorgebrochenen Gegensätze dazu gedrängt werde, nachdem man sich einmal von dem Hergebrachten abgewandt habe, zu der Norm der Tradition in einem beschränkten Sinne wieder seine Zuflucht zu nehmen. Schon in der Reformationszeit traten Männer auf, welche die Auswüchse der spätern Tradition erkannten und darum eine frühere Gestalt derselben aufsuchten, wie ein Georg Wicel*); man beschränkte sich auf die Tradition der fünf ersten oder überhaupt auf die der ersten Jahrhunderte. Immer aber müssen wir auf den Gebrauch irgend einer solchen Tradition das anwenden, was wir oben über das Verhältniß des Schriftprincips zur Tradition als das Richtige gefunden haben; nie können wir darauf rechnen, eine absolut reine, normale Tradition zu haben, sondern immer bedarf es eines höhern Kriteriums zur genauen Prüfung derselben, da die Geschichte ein

*) A. Neander, Progr. super Ge. Vicel., Berol. 1839 Dess., Das Eine und Mannichfaltige des chr. Lebens, Berl. 1840., S. 167 ff. Denkwürdigkeiten aus dem religiösen und theologischen Entwicklungsgange Ge. Wicel's.

in seinen Momenten zusammenhängender Organismus ist und sich in fortwährendem Flusse befindet; darum ist es durchaus unrichtig, wenn man willkührlich den Faden irgendwo abschneiden und einen bestimmten Moment als absolut rein und für alle Zeiten gültig herausheben will; die Keime des Irrthums finden sich vielmehr von Anfang an, und es wird ein solches Fixiren der reinen Tradition nicht ohne Inconsequenz geschehen können; selbst in der apostolischen Kirche können wir nicht von einer vollkommen reinen Tradition reden, sondern das absolut Reine bleibt nur das unmittelbare Wort der Apostel. Dies wird also auch gelten von allen Bekenntnissen, die aus der Tradition hervorgegangen sind, und von denen auch das apostolische Symbolum nicht auszunehmen ist. Denn obschon wir bei der Vergleichung desselben mit der Schrift erkennen, daß es die Grundthatsachen des Heils enthält, so hat es doch für sich selbst keine Geltung, sondern es erhält erst seine Beglaubigung durch seine Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift.

Wenn dagegen eingewendet wird: der Buchstabe hilft doch aber Nichts zur Entscheidung, es bedarf eines lebendigen, immer gegenwärtigen Richters und Auslegers, so antworten wir: wir haben eben in der Schrift nicht einen todten Buchstaben, sondern einen lebendigen, immer fortwirkenden Geist, und müssen darauf vertrauen, daß die Macht desselben von innen heraus durch alle Gegensätze und Verirrungen hindurch immer das rechte Verständniß wiedergeben, und zu einer immer reineren, klareren Erkenntniß zurückführen wird, indem er die Geister unter sich beugt. Es ist ein Mangel an Vertrauen zu diesem Geist, zu der Macht der Wahrheit und zu den Gesetzen der Vernunft bei der Auslegung des Wortes unter der Leitung des heiligen Geistes, wenn wir noch einer andern Norm als dieser zu bedürfen meinen. Wir müssen stets wohl berücksichtigen, daß die christliche Wahrheit auf naturgemäße Weise von innen heraus in der Menschheit sich entwickeln soll, indem sie nicht von außen her den Geistern ein Joch auflegt, sondern von innen heraus ihre Eigenthümlichkeit sich aneignet und durchdringt; freilich werden dabei Gegensätze hervortreten, die erst allmählig zu einer höheren Einheit gelangen. Für diesen lebendigen Entwicklungsproceß kann es kein Surrogat geben, nicht einmal eine Schranke, wodurch er von außen her gehemmt würde; aus sich selbst muß er sich von innen heraus entscheiden, wie dies bisher

geschehen ist, und wie wir dies auch in dem ferneren Verlauf der Geschichte zu erwarten haben.

Woher sollen wir aber diese bezeichneten Urkunden, die wir als Kriterium benutzen, entnehmen? Von dem Standpunkt der römisch-katholischen Kirche werden wir auch hier consequenter Weise auf die Tradition gewiesen. Aber es wäre inconsequent, wenn wir uns von dem unbedingten Ansehen der Tradition überhaupt lossagen und ihr doch für die Bestimmung des Canons jene Bedeutung zuschreiben wollten; haben wir einmal erkannt, daß die Tradition der Verunreinigung ausgesetzt ist, so müssen wir auch zugestehen, daß sie auch in dieser Beziehung trüglich sein kann; und es bleibt wieder nichts Anderes übrig, als daß wir, nachdem wir durch Vermittlung der Tradition diese Schriften erhalten haben, durch vernünftige Prüfung uns zu Richtern über diese Tradition erheben; es ist uns kein anderes Mittel gegeben, als das, welches überall dazu dient, Aechtes und Unächtes in schriftlichen Urkunden zu unterscheiden, die wissenschaftlich begründete Kunst, die wir mit dem Namen der Kritik bezeichnen. Diese wird in dem Dienst der Kirche stehen müssen, damit dadurch das Bewußtsein der Kirche zu jeder Zeit seine wissenschaftliche Begründung erhalte.

Allerdings kann die Kritik in keinem Gebiet gedeihen, ohne daß ein inneres Verständniß, die gesunde Anschauung von dem Wesen der Sache selbst, an der die Kritik ausgeübt wird, ihr überall zur Seite geht. So wird auch hier die Kritik sich nicht gesund entwickeln können ohne Verständniß des Christenthums, oder ohne daß der Geist in demselben heimisch ist; in dem Mangel dieses Verständnisses liegt der Grund sehr vieler Verirrungen der neuesten Zeit auf diesem Gebiete. Aber wir dürfen auch bei ihnen darauf vertrauen, daß die Macht der Wahrheit sich durch sie alle hindurch den Weg zu einer siegreichen Entwicklung bahnen wird. Was die Abhängigkeit der alten Kirche von der Tradition in Beziehung auf die Dogmatik und den Canon bewürkte, war ja der Mangel der wissenschaftlichen Schriftauslegung, ja sogar des Bewußtseins davon, was wissenschaftliche Kritik ist; gerade diese Unkenntniß und Unerfahrenheit nöthigte dazu, sich der Autorität der Tradition in die Arme zu werfen.

Es könnte uns noch die Einwendung entgegen gehalten werden: wenn wir der Wissenschaft in der bezeichneten Beziehung

so große Bedeutung zuschreiben, wie wird sich das religiöse Bewußtsein derjenigen dazu verhalten, deren Beruf nicht die Wissenschaft ist? Soll das religiöse Bewußtsein der Laien von den wechselnden Untersuchungen der theologischen Wissenschaft abhängig sein? Soll dasselbe, nachdem es durch die Reformation von der Priesterherrschaft befreit ist, einem neuen, nicht minder lästigen Joche anheimfallen, nämlich der Abhängigkeit von der Theologie und von den Resultaten ihrer Wissenschaft, wie dies allerdings oft die Krankheit des Protestantismus gewesen, aber keineswegs in seinem Princip begründet ist? — Der Protestantismus erkennt mit vollem Rechte die sufficientia, efficacia und perspicuitas der heiligen Schrift für das allgemeine religiöse Bewußtsein an. Wo nur ein gewisser Grad von Verstandesbildung, die das Christenthum ja überall befördert, und die durchaus unersetzliche, rechte Empfänglichkeit des Gemüthes für den Geist der Schrift, und damit die Vorbereitung für das Lesen derselben mit der rechten Heilsbegier, Andacht und Gebetsstimmung vorhanden ist, da wird sich auch die heilige Schrift als verständlich in Allem beweisen, was zum Heile und zur allgemeinen Leitung des christlichen Lebens nothwendig ist. Daher wird sich auch in der Gemeinde ein christliches Bewußtsein erhalten und fortpflanzen, welches die Irrthümer der Theologie zurückzuweisen vermag, wo sie nur immer mit dem göttlichen Worte im Widerspruch steht. So wird es auch in Beziehung auf die Untersuchungen über den Kanon ein Zeugniß des heiligen Geistes geben, das im Wesentlichen nicht irre leitet, an welches diejenigen gewiesen sind, deren Beruf es nicht ist, mit der wissenschaftlichen Theologie sich zu beschäftigen, d. h. die, welche durch ihren inneren Beruf nicht dazu angelegt sind, in die Untersuchungen der Wissenschaft einzugehen. So wird also beides, die selbstständige Entwicklung des christlichen Bewußtseins in der Gemeinde und die selbstständige Entwicklung der Theologie, jedes nach seinem eigenthümlichen Gesetze, neben einander hergehen. Der Geist der Gemeinde wird auf die Theologie einwirken, jedoch nicht von außen her, sondern von innen heraus; und dasjenige, was sich in dem Entwicklungsprocesse der Theologie als ächt bewährt, wird auch in das Bewußtsein der Gemeinde übergehen; somit wird hier eine organische Wechselwirkung stattfinden.

Wir sind von dem ausgegangen, was wir als die Wurzel des Gegensatzes zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus erkannt haben, und dies war von der einen Seite die unvermittelte Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus, von der andern die durch die Autorität der äußern Kirche vermittelte; wir sind dadurch einerseits zu der Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von der Tradition der Kirche, andrerseits zu der Abhängigkeit desselben von Christus allein geführt worden, wie er sich durch seine Organe offenbart, um von hier aus die Tradition beurtheilen zu können. Gehen wir auf diesem Wege weiter und suchen wir von jener Wurzel aus die einzelnen Gegensätze zu erreichen, so ergiebt sich uns auf protestantischer Seite die Beziehung auf Christus als den Gründer des Heils und die Heilsquelle allein durch den Glauben. Dies hat zu seiner Voraussetzung eine solche Auffassung der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande, vermöge deren sie zu dem Bewußtsein von ihrer Unzulänglichkeit kommt, sich selbst das Heil zu verschaffen, und deshalb sich gedrungen fühlt, es bei Christus allein zu suchen. Dies war der eigentliche Angelpunct der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und das Bewußtsein von dem tiefen Zwiespalt und dem Grundverderben der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande. Aber dadurch werden wir wieder zurückgeführt zu der Auffassung vom Urstande des Menschen; denn eine verschiedene Betrachtungsweise des Urstandes wird eine verschiedene Betrachtungsweise des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Natur vor ihrer Erneuerung bedingen. Jenes erstere, die Differenz in der Auffassung des Urstandes, trat zwar nicht so unmittelbar in dem Streite hervor, auch wurde sie nicht ausdrücklich bei der öffentlichen Darstellung der Gegensätze zwischen beiden Kirchen ausgesprochen; aber es wird sich leicht zeigen, wie bei der zweiten, in der Erscheinung der Gegensätze mehr hervortretenden Differenz, nämlich der über den gegenwärtigen Zustand des Menschen, doch jene andre zu Grunde liegt, so daß diese ohne jene nicht recht verstanden werden kann. Besonders aus der Art, wie in der Apologie der augsburgischen Confession die Lehre von der Erbsünde im Gegensatz gegen die römische Kirche dargestellt wird, erhellt, wie in jener Polemik der Gegensatz gegen eine gewisse Auffassung der katholischen Kirche vom Urstande des Menschen zu Grunde liegt. Wir müssen daher hiervon ausgehen. —

Möhler hat mit Recht auf die Bedeutung dieses Gegensatzes aufmerksam gemacht, wenngleich er nicht einmal die ganze Tragweite desselben erkannt hat, weil er allein bei dem Dogmatischen stehen blieb, während es sich leicht zeigen läßt, wie mit der eigenthümlichen Auffassung dieser Lehre auch die Gestaltung der Moral in der katholischen Kirche genau zusammenhängt.

2. Der Urstand des Menschen.

Nach der protestantischen Auffassung wird der Standpunct der sittlichen Reinheit im Urstande, die justitia originalis, als etwas in der ursprünglichen Natur des Menschen Begründetes und ihr Einwohnendes betrachtet. Hingegen nach der katholischen wird der ganze Begriff der justitia originalis durch zwei Merkmale bestimmt; man unterscheidet das, was in der ursprünglichen Natur vor ihrer Verderbniß begründet ist, und das, was aus der übernatürlichen Mittheilung Gottes an dieselbe hervorgeht, die dona naturalia und die dona gratiae.

Wie ist dieser Gegensatz entstanden? Wir müssen hier in die älteste Dogmengeschichte zurückgehen. Schon bei den Kirchenlehrern des 2. Jahrhunderts finden wir eine Unterscheidung, die wohl noch älter ist, und wahrscheinlich bis in die jüdische Theologie zurückreicht, die Unterscheidung zwischen dem, was das Bild Gottes, und dem, was die Aehnlichkeit mit Gott im Urstande genannt wird, εἰκών und ὁμοίωσις, entsprechend dem hebräischen צֶלֶם und דְּמוּת Genes. 1, 26. Unter dem ersteren wurden die in der menschlichen Natur begründeten Anlagen verstanden, durch welche sie dazu befähigt wurde, das Bild Gottes actu darzustellen, mithin alles, was zum Charakter der Vernunft gehört, auch der freie Wille. Davon wurde unterschieden die ὁμοίωσις als die aus der ungetrübten Anwendung dieser Anlagen hervorgehende, practische Gottähnlichkeit, — eine Unterscheidung, die, wenn sie auch nicht dem Buchstaben nach in jener Schriftstelle begründet ist, doch der Idee nach sich daran anschließen könnte. Dabei wurde angenommen, daß diese Aehnlichkeit des Menschen mit Gott nur hervorgehen könne aus der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott, für die der Mensch bestimmt sei, in der er auch ursprünglich lebte, und welcher er nur durch die Sünde sich entfremdete. An diese

Auffassung schloß sich schon in den ersten Jahrhunderten bei Manchen die Vorstellung an, daß auch die Unsterblichkeit nicht in der ursprünglichen Natur des Menschen begründet sei, sondern nur als etwas Accessorisches betrachtet werden könne, was aus der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott stamme; aus dieser komme erst jenes Princip der ἀφθαρσία, wodurch der menschliche Geist des unsterblichen Lebens theilhaftig werde. Daraus folgte, daß der Mensch, als er durch die Sünde von dieser Gemeinschaft mit Gott sich losriß, auch dieses unsterblichen Lebens verlustig wurde und seine Seele dem Tode anheimfiel. Daher war in einem Theil der alten Kirche die Vorstellung verbreitet, daß die Seele mit dem Leibe zugleich wieder auferweckt werde; und diese Ansicht wurde von Einigen dann wieder so modificirt, daß nur die Frommen zu einem unvergänglichen, göttlichen Leben erweckt werden, dagegen die Unfrommen unter den Strafen zuletzt ihre Vernichtung finden würden.

Später kam dieser Gegenstand bei den pelagianischen Streitigkeiten besonders zur Sprache, und Augustinus, der von dieser Seite einer weit älteren Auffassung sich anschloß, ist hier epochemachend. — In dem Streit zwischen Augustinus und Pelagius handelte es sich freilich zunächst nur um den Zustand der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande. Denn in der Auffassung des Pelagius hatte eigentlich die Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, der Nothwendigkeit einer Wiedergeburt, wodurch ein neuer, specifischer Abschnitt in der Entwicklung des sittlichen Lebens gemacht würde, keinen Anschließungspunct. Wenngleich er aufrichtig die Lehre von einem Erlöser und einer Erlösung aus der Schrift aufnahm, so müssen wir doch sagen, daß sie in seinen Voraussetzungen über die Beschaffenheit der menschlichen Natur keinen Anschließungspunct findet; er hätte recht gut von einer Entwicklung der Menschheit aus sich selbst heraus zu ihrem Ziele hin reden können, wenngleich er es nicht that. — Nach der Auffassung des Pelagius bedarf man auch eigentlich nicht der Lehre von einem Urstande; denn sie ist für sein System bedeutungslos; es geht nach ihm mit der menschlichen Natur doch keine specifische Veränderung vor, sondern der erste Mensch befand sich in demselben Zustande, in dem sich noch alle Kinder vor der Entwicklung ihres sittlichen Bewußtseins befinden. Sonach fehlte bei ihm auch dem Gegensatze zwischen natura und gratia, die rechte, in

seinem Systeme begründete Stelle, wenngleich er sich aufrichtig den Begriff einer gratia aus der Schrift und der Kirchenlehre aneignete, so gut es eben nach seinen Prämissen ging.

Zunächst wurde also in diesem Streite nur eine verschiedene Auffassung der Beschaffenheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande geltend gemacht, weil es sich unmittelbar nur um diese auf beiden Seiten handelte; aber es folgte freilich aus derselben auch eine verschiedene Auffassung des Urstandes. Nun hätte man freilich bei diesem Streit nur hervorzuheben brauchen, daß durch den Fall des Menschen der Begriff der gratia zu seiner Wiederherstellung nöthig geworden sei. Indessen Augustinus, dessen tiefer Geist gern alle Gegensätze bis zur Wurzel verfolgte, blieb dabei nicht stehen, sondern führte den Streit auf eine tieferliegende, verschiedene Anschauung zurück. Nicht bloß der gegenwärtige Zustand des gefallenen Menschen wird auf beiden Seiten verschieden gefaßt, sondern das ganze Verhältniß alles creatürlichen Daseins, besonders aber der vernünftigen Creatur zu Gott ist anders dargestellt. Die Anschauungsweise des Pelagius ist mit der deistischen nahe verwandt, wenngleich sie bei Pelagius nicht mit Bewußtsein und Consequenz entwickelt ist. Die einmal geschaffene Welt soll von Gott sich selbst überlassen sein, und sich nach den in sie gelegten Gesetzen und Kräften fortentwickeln, während Gott nur zuweilen unmittelbar eingreift; es ist der Supranaturalismus in seiner veräußerlichten Auffassung. So denkt sich auch Pelagius den Menschen mit allen sittlichen Kräften ausgerüstet, so daß es nur von ihm abhängt, dieselben anzuwenden und mit ihnen thätig zu sein oder nicht. Augustinus hingegen geht von der Auffassung des lebendigen Zusammenhanges zwischen der schaffenden und der erhaltenden Thätigkeit Gottes aus, von der lebendigen Anschauung des Entwicklungsprocesses der Welt als einer creatio continua, und nimmt daher eine fortgehende Abhängigkeit aller Creatur von der allgegenwärtigen Wirksamkeit Gottes an; ohne diese kann die Creatur nicht handeln und thätig sein; es giebt einen steten, göttlichen concursus in der Welt. Daher sieht Augustinus diese Abhängigkeit des creatürlichen Geistes von Gott nicht erst in der Sünde begründet, sondern sie ist auch schon im Urstande vorhanden. Und weil der menschliche Geist Gott verwandt ist, gerade deshalb, behauptet Augustinus, kann er auch nur in der Gemeinschaft mit

Gott sein wahres Leben recht entwickeln; wie das Auge sich zur Sonne verhält, so das Auge des Geistes zum göttlichen Licht*). Daher beginnt Augustinus nicht erst mit dem Sündenfall die Lehre von der gratia anzuwenden, sondern er weist ihr auch in dem Urstande ihre Stelle an. Auch damals konnte der Mensch zu der wahren, wirklichen Entwicklung seiner höheren Natur nur durch die gratia gelangen, d. h. durch die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott; blieb er dagegen sich selbst überlassen, so wurde er von dem Zusammenhange mit Gott losgerissen, und konnte nur der Sünde anheimfallen. So besteht nach Augustinus der Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Verhältniß des Menschen zur gratia und dem ursprünglichen nur darin, daß der Mensch in dem jetzigen Zustande der Einwirkung der gratia bedarf, damit sein verderbter, zum Guten ganz untüchtiger freier Wille wiederhergestellt werde; die gratia muß also dem Menschen zuvorkommen, wenn sie ihn erneuern und wiederherstellen soll; alles geht von der gratia aus, er selbst kann nichts dazu thun. Hingegen im Urstande befand sich der Mensch, von der gratia beseelt, in der Gemeinschaft mit Gott, und brauchte dieselbe nur durch seine freie Willensbestimmung zu bewahren.

Das System des Augustinus ist, wie überall, so auch in dieser Hinsicht wichtig für die Entwicklung der scholastischen Dogmatik, auf deren Grundlage die ganze römische Kirchenlehre gebaut ist. Demnach nahm schon die scholastische Theologie des 12. Jahrhunderts die Ansicht auf**), und das 13. Jahrhundert bildete sie noch weiter aus, daß bereits in dem Urstande die übernatürliche gratia und die ursprüngliche reine Natur zu der normalen Entwicklung des Menschen zusammenwirken müßten, daß dem Menschen mithin beides, die dona gratiae und die dona naturalia, nothwendig wären, und danach wurden auch die Wirkungen des Sündenfalles nach diesen beiden Seiten hin bestimmt.

Von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts wurden die beiden Momente, die bei Augustinus in dem Begriff der gratia noch mit einander vermischt waren, schärfer von einander gesondert, und deshalb auch in dem Urstande die im Verhältniß der Creatur zu

*) de peccat. meritis et remissione II, 5.

** wie Petr. Lomb. Lib. II, dist. 24.

Gott begründete allgemeine Abhängigkeit aller Kräfte und Thätigkeiten, auch der sittlichen, von dem göttlichen concursus einerseits, und andrerseits die gratia im eigentlichen und engeren Sinne von einander unterschieden, sofern sie in eine Mittheilung Gottes an den creatürlichen Geist gesetzt wird; daraus geht eine neue Begabung desselben hervor, insofern zu seinen natürlichen Kräften, die ihm in der Schöpfung mitgetheilt waren, noch etwas Neues hinzukommt. Für diesen Begriff von der gratia berief man sich auf eine Analogie in der Natur und hoffte, ihn dadurch anschaulich zu machen. Die natürlichen Dinge seien mit solchen Kräften ausgerüstet, welche die ihrem Wesen entsprechenden Wirkungen hervorbrächten; jedoch würden sie in einer andern, neuen Weise wirken, wenn ihnen noch andere Kräfte von außen her mitgetheilt würden. Wie verschieden — dieses Beispiel gebraucht Thomas von Aquino — wirke z. B. das Wasser an sich, und wenn es durch das hinzukommende Feuer potenzirt werde. Ebenso sei auch im Menschen zu unterscheiden, was in ihm durch die Schöpfung gegründet sei, und wozu er erst durch eine neu hinzukommende Begabung von Gott fähig werde. Dies Letztere ist die gratia im Gegensatz gegen die natura, und sie war auch im Urstand für die normale Entwicklung des Menschen erforderlich. — Um diese Behauptung zu begründen, wurde die Frage aufgeworfen, worin der Unterschied bestehe zwischen dem, was der Mensch im Urstande, und dem, was er in seinem gegenwärtigen Zustande vermöge seiner natürlichen, in der Schöpfung ihm mitgetheilten Kräfte und unter der Leitung des allgemeinen göttlichen concursus zu wirken vermöge; und im Anschlusse daran, wozu er überhaupt einer neu hinzukommenden Gnade, einer gratia superaddita bedurfte. Es sollte daraus das Bedürfniß einer gratia in diesem Sinne auch im Urstande erhellen, weil die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott weit über die Grenzen der ganzen Schöpfung hinausgehe.

Freilich war es mißlich, den biblischen Namen der gratia, der doch eine Unwürdigkeit des Menschen zur Voraussetzung hat, unmittelbar auf den Urstand zu übertragen; denn hier fehlte noch das abnorme Verhältniß. Die Scholastiker verwahrten sich deshalb ausdrücklich gegen die Vermischung dieser doppelten Beziehung der gratia auf den Urstand und auf den gegenwärtigen Zustand des gefallenen Menschen. Sie unter-

schieden die gratia informans von der gratia reformans; die erstere setzt noch kein Verderben in der menschlichen Natur voraus, so daß das Göttliche sich nur als bildendes Princip erweist; die letztere, die gratia reformans, findet dagegen das Element des Ungöttlichen in der menschlichen Natur schon vor, so daß der Mensch der umbildenden Gnade bedarf. Weil nun dem Menschen im Urstande, in puris naturalibus, jenes übernatürliche bildende Element der gratia noch fehlte, so nannte man ihn informis negative; hingegen insofern er in dem gegenwärtigen Zustande sich dieser höhern erziehenden Macht entgegenstellt, und somit seiner ursprünglichen Reinheit beraubt ist, nannte man ihn informis privative.

Von protestantischer Seite ist dieser Auffassung der mittelalterlichen Theologie der Vorwurf gemacht worden, daß man das Verhältniß von Verdienst und Gnade in der Kirche auch auf den Urstand übertragen habe, um die kirchliche Praxis, welche sich darauf stützte, um so fester zu begründen. Aber wenn auch diese Theorie später so angewandt wurde, so ist es doch sehr fraglich, ob man ihren ursprünglichen Begründern eine solche Absicht zuschreiben darf. Freilich, wenn man das meritum de congruo, wodurch sie überall die neuen, höheren Mittheilungen Gottes an die menschliche Natur bedingt sein lassen, von einem eigentlichen Verdienste versteht, so würde der Vorwurf gegründet sein; aber man lasse sich nur durch diesen Namen und durch das spätere Mißverständniß desselben nicht irre leiten; denn das meritum in dem damaligen Latein entspricht nicht ganz unserm Begriff von Verdienst, sondern bezeichnet nur ein gewisses Verhältniß der Mittheilung zu der Empfänglichkeit. Und so ist namentlich der Begriff des meritum de congruo in seiner ursprünglichen und richtigen Bedeutung keineswegs so anstößig, als es häufig den Protestanten erschien. Denn das congruum, id quod congruit ist das Naturgemäße, was in den göttlichen Gesetzen angeordnet ist, wie Gott ja alle seine Mittheilungen an den vernünftigen Geist an die Erfüllung gewisser Bedingungen geknüpft hat, nämlich an die Voraussetzung der Empfänglichkeit und der freien Hingabe an das Göttliche. Und allerdings, ein solches Gesetz der wechselseitigen Beziehung werden wir in den göttlichen Mittheilungen anerkennen müssen; das meritum de congruo entspricht dem Worte des Herrn: Wer da hat, dem wird gegeben werden. Matth. 13, 12. 25, 29.

Nun aber wurde diese Unterscheidung der pura naturalia und des donum gratiae im Urstande auf eine verschiedene Weise angewendet. Es gab eine Ansicht, die wir bei Thomas Aquinas*) und den Thomisten finden, wonach in der justitia originalis das in den puris naturalibus Begründete und dasjenige, was aus der gratia hervorgeht, auf ursprüngliche Weise verbunden war, so daß Uebernatürliches und Natürliches in Einklang stand; hier war beides nur im Begriffe verschieden, ohne daß es klar und bestimmt aus einander getreten wäre. Andere hielten hingegen beides schärfer aus einander und lehrten, daß der Mensch, welcher freilich in dem reinen Naturzustande, in den puris naturalibus, geschaffen war, erst durch Anwendung der dona naturalia sich die höhere gratia erwerben sollte. Bei dieser Ansicht war die justitia originalis nicht ursprünglich in der menschlichen Natur begründet, sondern nur ein Accessit derselben. Diese Ansicht mußte schon der angesehene Theolog Abt Peter de la Celle, zuletzt Bischof von Chartres, in den letzten Zeiten des 12. Jahrhunderts bekämpfen**); die justitia originalis oder die wahre Ebenbildlichkeit Gottes, sagt er, mache das eigentliche Wesen des Menschen aus, und sei daher nichts Accessorisches, sondern der Mensch könne eben als Bild Gottes sein wahres Leben nur in dem Göttlichen finden. Dagegen betonte es schon Alexander von Hales, daß die Richtung des freien Willens die Bedingung dafür sei, daß die Gnade ihre übernatürlichen Gaben mittheile; die Trennung des Göttlichen und des Reinmenschlichen wurde durch ihn***) und noch mehr durch Duns Scotus und die Scotisten weiter geführt; ja, bei ihnen ist der Zwiespalt zwischen der sinnlichen Natur und der Vernunft von Anfang an in dem menschlichen Organismus angelegt und dem

*) Sent. II, 29, 1, 2. Quum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, in primo instanti creationis ad deum conversus, gratiam consecutus est.

**) Epp. III, 4. Quid igitur? Itane summa illa beatitudo et gloria seculorum accidentalis erit, ut possit adesse et abesse praeter subjecti corruptionem .... Vera quoque virtus, vera bonitas, vera justitia, immo ipsa veritas est deus; sine his igitur si fuerit anima, moritur; et dicis, esse accidentalia bona?

***) P. I. Qu. XCVI. vergl. überh. Neander, Kirchengeschichte V, 2, S. 656 ff.

Keime nach bereits in den puris naturalibus vorhanden, so daß nur durch den Einfluß jener höheren, bildenden Gnade Vernunft und Sinnlichkeit zusammengehalten wurde, und nur so jener Zwiespalt, der dem Keime nach in der Natur begründet war, nicht hervorbrach. Sobald der Mensch sich durch die Sünde von der Gemeinschaft mit Gott loslöste, ging er dieser gratia verlustig, und weil jetzt das Band der Gnade fehlte, so war es die nothwendige Folge, daß die Sinnlichkeit sich gegen die Vernunft in dem Menschen auflehnte. Diese Ansicht war besonders in der letzten Zeit des Mittelalters, im 15. Jahrhundert, weit verbreitet und sie übte den nachtheiligsten Einfluß auf die Anthropologie und auf die Sittenlehre aus, weil hiernach jeder eigentliche Unterschied zwischen dem Menschen in seinem gefallenen Zustande und im Urstande fast gänzlich verschwand, und sofern er noch behauptet wurde, nur sehr äußerlich gefaßt werden konnte; denn die Sünde war ja ursprünglich in dem Menschen angelegt, und alles Böse mußte nur aus dem Gegensatze der Sinnlichkeit zu der Vernunft abgeleitet werden.

Gegen diese herrschende Ansicht machten die Reformatoren ihre tiefere Auffassung von der Sünde und von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen geltend. Denn wäre wirklich die justitia originalis für den Menschen nur zufällig, so wäre auch die Erlösung für ihn nur etwas Accessorisches. Hiergegen mußten die Reformatoren sich erklären, um ihre Rechtfertigungslehre zu begründen und ihr Verhältniß zu der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und zu der Heiligung darzustellen, wie es in dem ersten Abschnitt der Apologie der Augsburgischen Confession geschieht, welcher de peccato originali handelt*). Luther stellt diesen Gegensatz besonders schön in seinem Commentar über die Genesis**) dar, wenn

*) Apol. I, § 7. De fomite disputant, quod sit qualitas corporis, et ut suo more sint inepti, quaerunt, utrum qualitas illa contagione pomi an ex afflatu serpentis contracta sit? utrum augeatur medicamentis? § 8. (Scholastici) tribuunt interim humanae naturae integras vires ad diligendum deum super omnia, ad facienda praecepta dei. Dagegen § 47. Est enim natura humana in servitutem tradita, § 48. non possumus nos propriis viribus ex ista servitute redimere. Ed. Hase, pag. 52. 58, 59.

**) ad cap. 3. Quin hoc statuamus, justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed

er von der göttlichen Ebenbildlichkeit sagt, daß sie für den Menschen nicht etwas Zufälliges sei, sondern daß der Mensch sein wahres Lebenselement darin habe finden sollen; das gehöre eben zum Wesen der justitia originalis.

Bei der Bestimmung der streitigen Gegenstände auf dem Tridentiner Concil ließ man sich auf diesen Punct nicht weiter ein, weil das praktisch Wichtige nur die daraus abgeleiteten Folgerungen waren; man hätte ja auch Nichts darüber entscheiden können, ohne eine von den beiden theologischen Partheien in der katholischen Kirche zurückzustoßen; denn mit der protestantischen Lehre von dem Urstande hätte man zugleich die der thomistischen Schule verdammen müssen. Als daher in der V. Session des Tridentiner Concils nur beiläufig bei der Lehre von der Erbsünde die Rede davon war, wurde der Kanon hier zuerst so entworfen, daß der Mensch die sanctitas und justitia „in qua creatus fuerat", verloren habe. Aber durch diese Erklärung würde man der thomistischen Schule widersprochen haben; um dies zu vermeiden und beide Partheien zu befriedigen, wählte man auf den Vorschlag des Cardinals Paccheco statt creatus den zweideutigen Ausdruck constitutus*). Der catechismus romanus erklärt sich zwar bestimmter über diese Lehre, aber auch noch immer zweideutig genug; denn in Beziehung auf die Seele, sagt er, habe Gott den Menschen ad imaginem et similitudinem suam gebildet, ihm den freien Willen gegeben und überdies alle Bewegungen und Neigungen der Seele in ihm so gemäßigt, daß sie dem Gehorsam der Vernunft immer unterworfen waren. Danach könnte die justitia originalis so an-

---

fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere deum, credere deo, agnoscere deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. Quia autem, si oculum vitiosum reddas inflicto vulnere, recte dicas, naturam violatam esse, ita postquam homo ex justitia in peccatum lapsus est, recte et vere dicitur, naturalia non integra, sed corrupta esse per peccatum. Opp. lat. I, 208. ed. Erlang.

*) Pallavicini, Itoria del Conc. di Tr. VII, 9. Rom. 1656, übers. Klitsche, Augsb. 1836. Conc. Trid. Sessio V, cap. 1. Si quis non confitetur, primum hominem statim .... sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque mortem, quam antea illi comminatus fuerat deus, anathema sit.

gesehen werden, als ob sie in der ursprünglichen Natur des Menschen begründet wäre; aber es fällt doch auf, daß noch von Gott hinzugefügt wird: tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Danach scheint wieder die originalis justitia erst von außen her durch besondere Mittheilung der gratia hinzugekommen zu sein; es sollte wohl das Verhältniß dieser beiden Theile absichtlich nicht klar sein, damit verschiedenen Erklärungen Raum gegeben werde.

Die schroffste Darstellung der scotistischen Ansicht findet sich in der Entwicklung der Controverse durch den Jesuiten Bellarmin, der es so auffaßt, als ob in den puris naturalibus, also in dem reinen Naturzustande des Menschen, vermöge der Gebrechlichkeit der irdischen, menschlichen Natur schon die concupiscentia, der Reiz zur Sünde angelegt gewesen, aber nur durch die göttliche Gnade, durch das frenum aureum der originalis justitia, zurückgehalten wäre*). Mithin wäre die letztere nicht in der ursprünglichen, menschlichen Natur ihrem Wesen nach gegeben, sondern von außen her, durch eine äußerliche Einwirkung Gottes beigefügt**), indem er das Hervorbrechen der in der Anlage schon vorhandenen Sünde zurückhielt. Daher konnte Bellarmin zwischen dem Menschen in puris naturalibus und in dem gegenwärtigen Zustande nicht einen Unterschied wie zwischen einem Gesunden und einem Verwundeten, sondern nur wie zwischen einem nudus und einem spoliatus finden, weil ja dem Menschen in puris naturalibus nur noch die justitia originalis fehlte; mithin war er damals, für sich betrachtet, nur nackt, informis negative, dagegen in dem gegenwärtigen Zustande informis privative, weil er jene ursprüngliche, zu den puris

---

*) Bellarm. de controv. T. IV. de gratia primi hom. cap. 5. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. cap. 6. 7. 15. VI, 10.

**) L. c. cap. 6. Virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae et superadditae, ut sunt dona supernaturalia.

naturalibus hinzugekommene Gabe der Gnade Gottes, verloren habe.

Faßt man diese Lehre nach der Darstellung Bellarmin's und der Scotisten, so würde sich ein ganz andrer Begriff von dem Verderben der menschlichen Natur ergeben, als er von der protestantischen Seite bestimmt wird; aber auch der Begriff der Heiligung müßte modificirt werden; ebenso würde die Erlösung nicht die Wiederherstellung der ursprünglichen Natur, sondern nur die eines accessorischen Zustandes sein können. Wie wichtig und wie folgenreich ist also diese Differenz in der Lehre! Freilich es ist dies nicht die allgemeine Lehre der katholischen Kirche, sondern sie hat in derselben immer auch einen Gegensatz gefunden, wenn auch die Vertreter der augustinischen und thomistischen Richtung meistentheils in der Minorität waren; aber wie nachtheilig kann diese Auffassung der katholischen Lehre doch wirken! Wenn wir jedoch auch diese Ansicht nur an und für sich betrachten, und sie gar nicht bis auf ihren Culminationspunct verfolgen, so zeigt sich dennoch diese Differenz für die Auffassung beider Richtungen überhaupt höchst bedeutsam, und zwar nicht bloß für die dogmatische Seite, sondern auch für die ethische, welche zumal im Katholicismus gänzlich unter diesem Einflusse steht. In letzterer Beziehung ist es sehr wichtig, in welcher eigenthümlichen Weise hier das Verhältniß des Göttlichen zu dem Reinmenschlichen aufgefaßt wird, ob nur als etwas Uebermenschliches zu der ursprünglichen Schöpfung hinzukommendes oder nicht. Um die ganze Bedeutung dieser Differenz zu erkennen, braucht man nur einen Blick auf die Entwicklung des richtigen, christlich ethischen Princips zu werfen, um alsbald hierin nur eine offenbare Rückwirkung des vorchristlichen, überwundenen, ethischen Geistes zu finden, wie sich ja überall in den dogmatischen und ethischen Hauptirrthümern der römischen Kirche immer nur vorchristliche Standpuncte wieder zur Geltung zu bringen suchen.

Im Alterthum wurde entweder der Mensch in seiner Natürlichkeit vergöttert, oder das Göttliche als Uebermenschliches dem Menschlichen entgegengesetzt, weil von dem Standtpunct der alten Welt aus die Einigung des Göttlichen und Menschlichen noch nicht erkannt werden konnte. Es schien vielmehr das Leben im Ganzen dem Gebiet des Gemeinen anzugehören, und nur wenn es

der Idee geweiht wurde, erhielt es eine höhere Bedeutung, so daß man sich erst durch die Betrachtung über das niedrige, gemeine Gebiet desselben erhaben dünkte. Weil aber die Sphäre des Staates als eine für die Darstellung der Idee der Menschheit viel zu enge betrachtet werden muß, bildete sich die Idee von dem Gegensatz zwischen einer ἀρετὴ πολιτική und einer ἀρετὴ θεία, zwischen der gewöhnlichen menschlichen, bürgerlichen Tugend und einer darüber hinausgehenden Richtung zum Göttlichen — ein Gedanke, der am schärfsten von Aristoteles vertreten ist, so daß nach ihm die Ethik nur von dem Reinmenschlichen (getrennt gedacht von dem Göttlichen) handelt, nur das Gebiet des Staates begreift. Sonach giebt es kein gemeinsames höheres Princip für das Handeln der Menschen und der Götter, und daher kann in der Ethik nur von der rein menschlichen Tugend in der Sphäre des Staates die Rede sein; denn über diese hinaus geht nur eine übermenschliche Tugend, ein den Göttern verwandtes Leben des Geistes in der Selbstgenügsamkeit der Betrachtung. Plato geht zwar von einem andern Princip in seiner Ethik aus, und streift schon an das christliche an, wenn nach ihm der Mensch danach streben soll, Gott so viel als möglich ähnlich zu werden, das ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ δυνατόν*), aber seine Verwirklichung mußte vom platonischen Standtpunct, wie überhaupt von dem der alten Welt aus, aufgegeben werden, weil der in der Welt vorhandene Zwiespalt noch nicht durch die Erlösung überwunden war; selbst nach Platon's Lehre kann dieses Princip weder von allen Menschen auf gleiche Weise noch unter allen Verhältnissen realisirt werden; ja, in dem höchsten Sinne geschieht es nur von denen, die sich durch die Betrachtung zu der Ideenwelt erheben, aber nicht von der großen Menge, von den πολλοί. Neben der Offenbarung der Idee kennt Plato in der Welt aber auch ein entgegengesetztes Princip der Naturnothwendigkeit, der ὕλη; da waltet das Böse, und man kann aus demselben nur dadurch heraustreten, daß man den Geist über diese durch die ὕλη getrübte Welt zu der Betrachtung der Ideen erhebt. In dieser Verbindung wird der Gegensatz von Idee und Erscheinung nothwendig, und es findet hierin der Bildungsaristokratismus des Alterthums, über welchen auch das Leben und das Denken der Weisen nicht hinauskommt,

*) Tim. p. 338. Theaet. p. 176.

seine Erklärung. Hierzu kam noch zu der Zeit, als das Christenthum in die Welt eintrat, der eigenthümliche Factor des orientalischen Geistes in den altasiatischen Religionen hinzu, welche aus den Schranken der menschlichen Natur ganz heraustreten wollen, und zur Entmenschlichung führen — eine Richtung welche großentheils mit einer pantheistischen Weltanschauung Hand in Hand ging.

Diesen Richtungen gegenüber vollzog sich der große Umschwung, welchen das Christenthum dadurch bewirkte, daß es in der menschlichen Natur von Anfang an die Ebenbildlichkeit Gottes erkennen lehrte, indem es zeigte, daß alles darauf angelegt sei, daß in den menschlichen Verhältnissen Gott sich offenbare, und daß die ganze Welt zu einem Schauplatz für die Darstellung der Ebenbildlichkeit Gottes bestimmt sei. In Christo war derjenige erschienen, welcher die Aehnlichkeit mit Gott in dem ganzen Umfange des menschlichen Lebens vollkommen verwirklicht und das Göttliche mit dem Menschlichen vollständig geeinigt hat. In Folge der Erlösung darf die Forderung gestellt werden, daß der Zwiespalt zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen überall aufgehoben werde, und daß alle Weltverhältnisse zur Verwirklichung des Bildes Gottes, des Bildes Christi angeeignet werden. Der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung, zwischen höherem und gemeinem Leben, wie er früher bestand, wird dadurch aufgehoben, daß alles auf gleiche Weise durch das Göttliche verklärt wird. Somit erscheint das Göttliche nicht mehr bloß als das Uebermenschliche, sondern zugleich als das Reinmenschliche. Damit sind auch alle Gegensätze innerhalb der Menschheit aufgehoben, insofern Alle auf gleiche Weise desselben göttlichen Lebens theilhaftig werden können, und dazu mitwirken sollen, diese große Aufgabe zu realisiren. An die Stelle jener beschränkten Staatsidee des Alterthums, durch welche das geistige Leben der Menschheit selbst eingeengt wurde, tritt die allumfassende Idee des Reiches Gottes, in welchem alles Menschliche durch ein göttliches Lebensprincip verklärt wird.

Nachdem aber durch das Christenthum diese Idee zum Bewußtsein gebracht und diese Aufgabe der Geschichte gestellt war, mischten sich jene überwundenen Gegensätze allmälich wieder ein und zeigten sich bald in der Unterscheidung zwischen Priestern und Laien, zwischen Geistlichen und Weltlichen, bald in der Unterscheidung zwischen einer höheren und einer niederen Moral, zwischen der

Erfüllung der gewöhnlichen Pflichten und einer darüber hinausgehenden Tugend. Dadurch mußte das gewöhnliche christliche Leben wieder seiner höheren Bedeutung beraubt werden. Für diesen wichtigen Umschwung giebt aber jene von uns oben dargelegte Auffassung von dem Urstand einen naheliegenden Anschließungspunkt. Hier also bestätigt sich unsre Behauptung, daß die eigenthümliche Anschauungsweise dieser Lehre in dem Katholicismus eng mit der Eigenthümlichkeit des ethischen Geistes in demselben zusammenhängt, und daß erst durch die Reformation das christliche Princip wieder in seine Rechte eingesetzt worden ist. Wie in der justitia originalis Göttliches und Menschliches eng mit einander verbunden ist, so hat die Erlösung diese Einheit wiederhergestellt, und so ist es die Aufgabe der ganzen Menschheit geworden, sie in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu verwirklichen.

Nachdem wir die Bedeutung dieser Differenz und ihre Entstehung erkannt haben, haben wir zu untersuchen, ob nicht eine Ausgleichung dieser Gegensätze möglich ist. Wir werden Möhler darin Recht geben, wenn er es an jener katholischen Auffassung richtig findet, daß der supernaturale Standpunkt nicht erst mit dem Sündenfall beginnt, sondern in dem ursprünglichen Verhältniß des Menschen zu Gott angelegt ist. Denn das Wesen des Menschen ist eben übernatürlich, daß heißt, über die ganze Welt und Natur erhaben, weil er mit Gott immer verbunden sein sollte. Aber von der andern Seite ist es doch auch irrthümlich, die scharfe Unterscheidung, ja den Gegensatz, der erst mit der Sünde eintrat, schon in den Urstand zu versetzen. Allerdings ist der Mensch seiner Natur nach für das Uebernatürliche, Göttliche angelegt, und kann darum nur in der Gemeinschaft mit Gott sein wahres Leben finden und entwickeln; aber es war doch ursprünglich auch kein Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem vorhanden, sondern ursprünglich war beides eng verbunden; eine Unterscheidung zwischen beidem war zwar dem Begriffe nach da, aber sie trat nicht als eine actuelle, als ein Gegensatz in das Bewußtsein; das ist erst durch die Trennung von Gott in der Sünde geschehen. Demnach sollte die Frage von den Scholastikern gar nicht aufgeworfen werden, wozu der

Mensch in puris naturalibus tüchtig gewesen sei, und wozu er der hinzukommenden gratia noch bedurfte, weil in dieser Frage schon zu sehr von einander getrennt wird, was im Urstande auf das engste verbunden war. Man sollte vielmehr dabei stehen bleiben, daß in der iustitia originalis von Anfang an diese Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen gegeben war, wie sie in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott begründet ist. Dies wäre eine Auffassung, wodurch sich eine Ausgleichung dieses Gegensatzes vermitteln ließe.

3. Von der gegenwärtigen Natur des Menschen.

Gehen wir von dem Gipfelpunkte der entgegengesetzten Darstellungen des Verhältnisses zwischen der gratia und den puris naturalibus aus, so würde sich allerdings leicht auch die Differenz der verschiedenen Standpunkte in Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Natur ergeben. Indessen dürfen wir uns doch nicht erlauben, diejenige Ansicht von dem gegenwärtigen Zustand des Menschen, die sich consequent daraus ergiebt, auch als die allgemeine Lehre der katholischen Kirche hinzustellen. Uns kommt es vielmehr zuerst nur darauf an, zu erkennen wie das Princip der Reformation gerade nach dieser Seite hin wirkte; dazu müssen wir aber die Auffassung der Anthropologie in der Zeit beachten, als die Lehre der Reformatoren sich bildete.

Als die Reformatoren zuerst auftraten, war eine durchaus flache Ansicht von dem sittlichen Leben verbreitet, wie sie sich immer bildet, wenn die Macht des christlichen Bewußtseins zurücktritt. Das Böse wurde besonders oder allein von der entfesselten Sinnlichkeit abgeleitet. Hiernach erblickte man die einzige Aufgabe der Heiligung darin, über diese Herr zu werden; dabei konnte die wahre Bedeutung der christlichen Heiligung und der christlichen Tugend unmöglich zu ihrem Rechte kommen. Man folgte in der Behandlung der Tugenden vielmehr dem Aristoteles als der Lehre der heiligen Schrift; aber sogar Aristoteles wurde nicht in seiner rechten Tiefe aufgefaßt. Der Begriff der Tugend wurde vereinzelt und von seinem Zusammenhange mit den Tiefen des religiösen Lebens losgerissen; so ging die Unterscheidung zwischen der Tugend auf dem vorchristlichen Standpunkt und der Modification desselben durch das Christenthum gänzlich verloren; die Sittlichkeit wurde

veräußerlicht, man konnte sie sogar noch da finden wollen, wo man doch ganz in der Verweltlichung befangen war. Die Reformatoren haben das große Verdienst, diese Verflachung und Veräußerlichung der Sittlichkeit siegreich bekämpft zu haben.

Man muß zuerst das Princip der Sünde in seiner Wurzel erfaßt haben, also nicht blos in den einzelnen Ausläufern ihrer Erscheinung, sondern in der innersten Tiefe muß man sie als die innere Entfremdung von Gott, als die tiefe Kluft erkannt haben, welche den creatürlichen Geist von seinem Urquell trennt, um im Gegensatz dazu das Wesen der wahren Heiligung zu verstehen, zu welcher der Mensch durch die Erlösung gelangen soll. Das haben die Reformatoren zum Bewußtsein gebracht; indem sie die Tiefen des Bewußtseins der Sünde aufschlossen, lehrten sie auch das wahre Wesen der Heiligung durch das Christenthum, nämlich die Beziehung des ganzen Lebens auf das Gottesbewußtsein erkennen; die Sittlichkeit blieb nicht mehr vereinzelt, sondern wurde in ihrer Einheit mit dem Grundwesen der Religion, mit der Beziehung auf Gott, gefaßt, ein Gesichtspunkt, den man besonders in den Schriften Luther's, in der Augsburgischen Confession und deren Apologie wahrnimmt. Wenn nun auch in der Durchführung dieses Gegensatzes gegen die damalige katholische Kirche sich eine einseitige Uebertreibung angeschlossen hat, so muß diese letztere doch von dem Grundwesen der Reformation wohl unterschieden werden.

Mit der Darstellung der Differenz zwischen den Lehrbegriffen beider Kirchen würden wir leicht fertig sein, wenn wir diejenige Darstellung der Anthropologie, gegen welche die Reformatoren damals den Kampf führten, als fortwährend in der katholischen Kirche gültig betrachten wollten. Aber daran würden wir Unrecht thun, denn sogar damals hatte sich diese Lehre, wie wir schon bemerkten, nur aus den Auswüchsen einer Abirrung der katholischen Theologie gebildet, und gerade die Reformation hat wieder darauf zurückgewirkt, daß die katholische Theologie sich von diesen Auswüchsen reinigte und zu der älteren Lehre zurückkehrte. Denn das Tridentinische Concil schloß sich vielmehr den Bestimmungen der älteren scholastischen Theologie an und stellte mithin keineswegs die Lehre in der Form fest, gegen welche die Polemik der Reformatoren gerichtet war. Es bedarf daher auch hier zum rechten Verständniß dieser Differenzen einer genetischen Entwicklung der Gegensätze.

Wenn wir von dem großen Kirchenlehrer Augustinus das Verständniß der Entwicklung auch dieser Lehre in der katholischen Kirche und nachher in der Reformation ableiten müssen, so dürfen wir nicht die Gegensätze übersehen, unter deren Einfluß Augustinus seine Anthropologie entwickelte.

In der ganzen Geschichte des Christenthums wiederholt es sich immer von Neuem, daß da, wo zwei Momente zum rechten Verständniß der Wahrheit einander ergänzen müssen, in der Entwicklung eine Neigung entsteht, bald das eine, bald das andere mehr hervortreten zu lassen. Dadurch bilden sich Divergenzen, die weiter fortgetrieben, sich zu ausschließenden Gegensätzen entwickeln können; dann entbrennt der Kampf zwischen ihnen, dessen Endresultat nur ein klarer entwickeltes Bewußtsein über den Gegenstand selbst ist. Dieß allgemeine Gesetz verläugnet auch in Beziehung auf unser Dogma seine Anwendbarkeit nicht. Auch hier treten Gegensätze schroff einander gegenüber, ehe sie mit einander vermittelt werden. Zu dem rechten Verständniß der christlichen Anthropologie gehören zwei Momente, die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungsempfänglichkeit der menschlichen Natur. Das Bewußtsein von der Erlösung durch Christus, welches den Mittelpunkt des Christenthums bildet, setzt beide voraus. Von der einen Seite muß das umbildende Princip des Christenthums sich im Gegensatz gegen die bisherige, sündliche Entwicklung der menschlichen Natur darstellen, von der andern Seite aber kann es auch auf dieselbe nicht einwirken, wenn es nicht einen Anschließungspunkt in ihr findet. Wenn nicht die vorhandene sittliche Zerrüttung in der menschlichen Natur anerkannt wird, so wird auch das Bewußtsein von der Erlösungsbedürftigkeit keinen Boden finden, aber es kann auch umgekehrt die neue Schöpfung, die von der Erlösung ausgeht, sich nicht entwickeln, wenn sie nicht in der menschlichen Natur ungeachtet ihrer Zerrüttung verwandte Punkte findet, an welche sie anknüpfen kann. Wie von der einen Seite der Gegensatz, in dem sich die menschliche Natur zum Göttlichen befindet, zur Geltung kommen muß, so darf man auch von der andern Seite das immer noch vorhandene Gottverwandte in der menschlichen Natur nicht aus den Augen verlieren, an welches sich die Wirkungen des Christenthums anlehnen, indem sie dasselbe von den Hemmungen befreien, welche seine Entfaltung unmöglich machen. Die neue Schöpfung durch das Christenthum

ist nicht etwa so absolut neu, daß sie in der vorhandenen Schöpfung gar keinen Anschließungspunkt fände. Es soll vielmehr alles, was in dem gottverwandten Wesen der menschlichen Natur angelegt, aber durch den Einfluß der Sünde in seiner Entwicklung gehemmt oder getrübt worden ist, dadurch erst zu seiner Verwirklichung gebracht werden. Die neue Schöpfung ist die Wiederherstellung der alten, welche durch die Sünde zerrüttet worden; wie darum von der einen Seite ohne das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit kein Anschließungspunkt für den Glauben an eine Erlösung sich findet, so würde von der andern Seite die Geschichte in ihrer Entwicklung zu dem Christenthum hin mit allen ihren vorbereitenden Momenten unbegriffen bleiben, wenn man nicht zugleich die Ueberreste des göttlichen Ebenbildes, welche noch in der menschlichen Natur vorhanden sind, d. h. die Erlösungsempfänglichkeit, anerkennt.

Vergleichen wir in dieser Beziehung die alte orientalische und die alte occidentalische Kirche mit einander, so wurde in der letztern vorherrschend die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur begrifflich entwickelt, und darum der Gegensatz zwischen Natur und Gnade hervorgehoben, während im Oriente mehr die Erlösungsempfänglichkeit der menschlichen Natur betont wurde. Daher wurde auch in der alexandrinischen Schule die Geschichte des menschlichen Geschlechtes im Großen und Ganzen in ihrem Hinstreben zum Christenthum, mithin als die Vorbereitung für dasselbe, betrachtet. Diese Verschiedenheit brachte zwar eine relative Einseitigkeit in beide Kirchen, aber sie steigerte sich noch keineswegs zu einem ausschließenden Gegensatze, sondern beide Richtungen stimmten noch in dem Wesentlichen des christlichen Bewußtseins zusammen.

Erst die pelagianischen Streitigkeiten trieben zu so scharfen Bestimmungen, daß der Orient und der Occident einander widersprachen. Denn die Lehre des Pelagius führt allerdings in ihren Consequenzen zu einer freilich noch nicht von ihm selbst ausgesprochnen Leugnung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, weil sie der menschlichen Natur eine selbstgenugsame intellectuelle und sittliche Entwicklung zuschreiben muß und für die erlösende Gnade keinen Raum mehr läßt. Freilich war Pelagius sich dessen nicht bewußt, denn der Pelagianismus ist überhaupt nicht das Product eines Einzelnen, sondern es trat in demselben eine Richtung hervor, welche in manchen Lehren und Gebräuchen der Kirche sich schon an-

gedeutet findet; wo aber ein Irrthum sich schärfer ausspricht, sammelt sich um ihn vieles, was bewußt oder unbewußt schon bisher zerstreut vorhanden war. So bei Pelagius. Durch ihn kam die Kirche zu dem Bewußtsein davon, daß in ihr selbst die Keime seiner Auffassung verborgen gelegen hatten, und je schroffer die letztere hervortrat, um so dringender wurde man genöthigt, auf neue und klarere Weise das Verhältniß der Erlösung zu der erlösungsbedürftigen menschlichen Natur zu behandeln, folglich auch das Verhältniß von Natur und Gnade, ja des Christenthums zu allem Vorchristlichen, schärfer zu bestimmen.

Dahin wirkte vor Allen Augustinus, welcher sich dadurch ein bleibendes, hohes Verdienst erwarb, indem er der ganzen Dogmatik und Ethik in der abendländischen Kirche ihre eigenthümliche Richtung gab, und selbst den Grund dazu gelegt hat, daß die Reformation gerade aus der abendländischen Kirche hervorgehen konnte. Aber freilich stellte Augustinus dem Pelagius zwar wichtige Momente der Wahrheit, doch keineswegs die volle und durchaus reine Wahrheit entgegen, indem er sich zu einem einseitigen Gegensatze forttreiben ließ. Dahin kam er zwar nicht erst durch den Streit mit Pelagius, denn die Grundzüge seines Systems waren schon lange vorher bestimmt und sicher ausgebildet; aber wohl ließ er die practisch christliche Grundrichtung, welche sich durch seinen ganzen Lebensgang hindurchzieht, sich in einer gewissen Einseitigkeit entwickeln und übersah deshalb manche Momente, welche zur vollständigen Darstellung des christlichen Bewußtseins nothwendig gehören Augustinus sprach nämlich die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur auf eine so schroffe Weise aus, daß dadurch ihre Empfänglichkeit für die Erlösung beeinträchtigt, ja eigentlich geleugnet wurde. Um die Wirkungen recht hervorzuheben, welche die erste Sünde der Menschen auf ihre ganze Natur ausgeübt hatte, behauptete er, daß die ganze Menschheit dadurch eine massa perditionis geworden sei; der freie Wille zum Guten wäre mit einem Male vernichtet und die menschliche Natur so umgekehrt worden, daß gar kein Anschließungspunkt für das Göttliche in ihr übrig geblieben sei. Bei solcher Ansicht giebt es natürlich gar keinen Raum mehr für eine Empfänglichkeit, welche die Erlösung sich aneignen oder überhaupt auch nur die erlösende Gnade aufnehmen könnte. Daraus folgt wiederum, daß die erlösende Gnade Alles mit einem Schlage

wirken muß, ohne daß eine Vorbereitung und Vermittlung von Seiten des Menschen möglich oder nöthig wäre, vielmehr zieht die Gnade auf so unwiderstehliche Weise den verderbten Willen an, daß dieser sich keines Widerstandes bewußt wird, weil ihn eben die allmächtige Gnade von innen heraus nach den Gesetzen seiner eigenen Entwicklung umbildet, oder wie Augustinus sagt: Deus ita suadet ut persuadeat.*) Ferner ergiebt sich die Folgerung daraus, daß der Grund, warum die einen zur Erlösung gelangen und die andern nicht, auf keine Weise in ihnen selbst zu suchen ist, weil sie dazu für alle Zeit gleich unfähig sind und bleiben, so daß die Gnade alles ohne irgend eine Vermittlung wirkt. Den einen wird diese Gnade zuertheilt und den andern nicht; der Grund davon liegt aber in Gott allein. So kommt Augustinus mit Nothwendigkeit zu der absoluten Prädestinationslehre, indem er einen unbedingten, unbegreiflichen, verborgenen Rathschluß Gottes behauptet, nach welchem er in der Menschheit, der massa perditionis, die einen dem verdienten Verderben anheimfallen ließ, die andern vermöge seiner Barmherzigkeit auserwählte, um sie durch die Wirkungen seiner Gnade zum Glauben und zur Beharrlichkeit in demselben wie in dem christlichen Leben hinzuführen. Damit ist jede Geltung der freien Selbstbestimmung des Menschen als Bedingung für ein Verhältniß zum Christenthum gänzlich weggefallen, weil alles nur von der göttlichen Wirksamkeit und nur von dem göttlichen Rathschlusse ausgeht. Höchstens bei dem ersten Menschen könnte noch davon die Rede sein, daß der Gebrauch seiner Freiheit einen bedingenden Einfluß auf sein Loos und auf das der ganzen Menschheit gehabt habe, weil er ja in der Gemeinschaft mit Gott hätte selig werden können, aber durch den Mißbrauch seiner Freiheit, also durch seine Schuld, sich von Gott entfernte und trennte, während bei allen Uebrigen alles nur von dem unbedingten göttlichen Rathschlusse abhängt.

Man erkennt die Inconsequenz bei Augustinus leicht, und unmöglich hätte dieser systematische Geist dazu kommen können, wenn das speculative Interesse bei ihm nicht von dem practischen überwogen worden wäre; denn während bei dem Beginn der Menschengeschichte alles von der Freiheit abhängen soll, wird ihre Bedeutung

*) De corrept cp. 14. Voluntati dei, qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanae voluntates non possunt resistere, quominus faciat ipse quod vult.

für die ganze folgende geschichtliche Entwicklung durchaus aufgehoben. Aber gerade ein ächt christliches, practisches Interesse hat ihn dazu gebracht, indem er sich gedrungen fühlte von der einen Seite alles Verdienst des Menschen zu läugnen, mithin alles von der Gnade abhängen zu lassen, und von der andern Seite sich davor scheute, die Sünde und Unseligkeit des Menschen auf Gottes Causalität zurückzuführen. Deshalb leitete er die erste Sünde gänzlich von der Selbstbestimmung des ersten Menschen ab, und stellte die Behauptung auf — freilich ohne sie aus dem Zusammenhange seiner Gedanken folgerichtig ableiten zu können, — daß eben vermöge jenes einen Actes der Freiheit die ganze Menschheit ihr Loos verdient habe, und daß es deshalb Gott freistehe, die einen ihrem verdienten Schicksale zu überlassen, und die andern vermöge seiner Barmherzigkeit demselben zu entreißen.

Mag aber diese Lehre des Augustinus von der absoluten Prädestination noch so einseitig sein und sowohl für das consequente christliche Denken als auch das christliche Gemüth manchen Anstoß darbieten, so darf eine gerechte Beurtheilung dieser Lehre doch auch nicht außer Acht lassen, was den Augustinus veranlaßte, die Abhängigkeit von Gott so scharf hervorzuheben. Wenn man einmal von der Voraussetzung ausging, daß das Schicksal des Menschen ausschließlich durch sein Verhalten in diesem Leben entschieden werde, und daß somit alle Entwicklung auf dieses Leben beschränkt sei, so mußte man sich eingestehen, daß, wenn doch keiner anders als durch den Glauben an den Erlöser zum Heil gelangen kann, kein Grund im Menschen selbst dafür zu finden ist, warum die einen in diesem Leben zum Glauben an den Erlöser geführt werden und anderen dieser Glaube unmöglich gemacht wird. Suchte man einen Ausweg, so wurde man leicht dazu hingeführt, alles von einem unbedingten Handeln Gottes abhängig zu machen. Aber dieselbe Auskunft wurde dadurch noch näher gelegt, daß man von der Voraussetzung ausging, daß keiner ohne die äußerliche Taufe zur Theilnahme an dem Reiche Gottes gelangen könne; denn nun konnte man noch weniger einen genügenden Grund im Menschen selbst aufweisen, warum die einen Kinder zur Taufe und so zur Seligkeit gelangen, während andere ohne ihre Schuld der Taufe entbehren und der Verdammniß anheimfallen; je unbegreiflicher solche Fügung erschien, desto leichter schloß die Lehre von der

Prädestination sich daran an. Dazu kamen noch die schwierigen Stellen der heiligen Schrift, besonders im 9. Capitel des Römerbriefes. Hatte man ihnen früher, zumal in der griechischen Kirche, oft große Gewalt angethan, um aus ihnen eine durch die göttliche Präscienz von dem Glauben des Menschen bedingte Prädestination heraus zu erklären, und war Augustinus sogar selbst früherhin einer solchen gezwungenen Auslegung zugethan gewesen, so bezog er sich, jemehr jene bezeichnete Richtung seines christlichen Bewußtseins in ihm vorherrschend wurde, immer bestimmter auf diese Stellen. Allerdings konnten die Pelagianer dem Augustinus mit Recht vorhalten, daß er sich nach einzelnen dunkeln Stellen des neuen Testaments ein System bilde, welches mit der Gesammtlehre der heiligen Schrift in Widerspruch stehe. Aber mit gleichem Rechte konnte auch Augustinus sich auf den vollen Sinn dieser Stellen berufen und für ihren Inhalt volle Anerkennung fordern. Dieser Punkt konnte nur seine Erledigung finden, wenn man diejenige Erklärung und dogmatische Anwendung dieser Abschnitte des Wortes Gottes gab, welche den allgemeinen Interessen des christlichen Bewußtseins, der analogia fidei in der heiligen Schrift genügte, ohne daß ihnen selbst Gewalt angethan wurde. Das aber war eine Aufgabe für die Zukunft.

Entsprachen beide Richtungen, die pelagianische und die augustinische, weder dem bisherigen kirchlichen Bewußtsein noch der bisher erkannten Lehre der heiligen Schrift, weil die entgegengesetzten Extreme auf beiden Seiten nicht vermieden waren, so lag es nahe, daß sich eine vermittelnde Richtung bildete und Anklang fand. Diese würde um so mehr ihrer Aufgabe Genüge geleistet haben, je mehr sie aus der reineren und vielseitigern Auffassung der christlichen Wahrheit hervorgegangen wäre, je mehr sie ohne Nebenabsichten aus der Totalanschauung der biblischen Lehre eine befriedigende organische Auffassung hervorgebildet hätte. Dagegen konnte eine Richtung nicht genügen, welche nur durch ein kluges Accordiren nach beiden Seiten hin sich durch die Gegensätze hindurchzuwinden versuchte, wie dies von dem Semipelagianismus gesagt werden muß. Schon die ganze Art, wie er sich bildete, ließ ihn nicht zu einer befriedigenden Darstellung der Wahrheit gelangen, wenngleich ihn die gute Absicht leitete, beide Extreme zu vermeiden. Denn obgleich die verschiedenen Repräsentanten dieser Richtung bald mehr,

bald weniger der christlichen Wahrheit nahe kamen, so irrten sie doch alle darin, daß sie die Grenze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Entwicklung zum Christenthum hin zu scharf bezeichnen wollten und häufig dem Menschlichen für sich allein eine zu große Geltung vindicirten, ja geradezu die zuvorkommende Gnade, von welcher doch immer die ersten Regungen zu einem höheren Leben ausgehen, leugneten. Es war ein Fehler, daß solche Fragen, die auf dem Gebiete des Unsichtbaren liegen, empirisch entschieden werden und daß dazu verschiedene biblische Beispiele dienen sollten, wie wenn z. B. ein Paulus gegen seinen Willen zu Christus hingezogen wird, ein Zachäus aber ihm zuvorkommt und ihn selbst zuerst aufsucht. Diese Beispiele beweisen wohl die Mannichfaltigkeit der göttlichen Menschenerziehung, aber sie lassen die Fragen unberührt, um welche es sich hier handelt. Wenn Zachäus Christum suchte, so treibt ihn dazu nicht bloß seine eigne Selbstbestimmung, sondern auch die erziehende Gnade, der Zug des Vaters zum Sohne aber freilich ist dieser nicht äußerlich wahrzunehmen und darum findet sich auch nichts von ihm in der Schrift berichtet. Ebenso wenn Paulus gegen seinen Willen zu Christus hingezogen wird, so ist auch bei ihm eine vorbereitende göttliche Erziehung vorhergegangen. Am wenigsten konnte es dem Semipelagianismus gelingen, den eigenthümlichen pauliniſchen Lehrtypus aus sich selbst recht zu verstehen, weil das exegetische Interesse bei ihm dem dogmatischen untergeordnet war. Und so vermochte er auch den Bedürfnissen des christlichen Gemüthes und des christlichen Denkens nicht zu genügen, welches weiß, daß es alles der erziehenden Gnade Gottes verdankt.

Es war daher eine nothwendige Folge in dem Entwicklungsproceß der christlichen Wahrheit, daß das augustiniſche System auch über den Semipelagianismus siegte. Aber damit wurde die rechte Ausgleichung der Gegensätze nur hinausgeschoben, weil die Schwächen des augustiniſchen Systemes nicht gehoben wurden. Indessen wurde doch die augustiniſche Lehre von der Gnade nur von ihrer practischen Seite im Gegensatz gegen den Pelagianismus festgestellt, während das speculative Element der Prädestinationslehre in den öffentlichen Bestimmungen nicht bestimmt hervortrat, weil das christliche Gemüth sich dagegen sträubte; so bildeten sich in der spätern Entwicklung mancherlei Milderungen der augustiniſchen Lehre. Zuerst

wurden freilich die Härten des Systems nur formell verdeckt, statt daß sie hinweggeschafft worden wären — ein Versuch, welchen das Buch de vocatione gentium machte; aber der Kampf einer milderen, mehr verdeckten, und einer strengeren, klarer hervortretenden augustinischen Richtung war dadurch nicht geschlichtet, sondern brach immer wieder hervor, wie bei den Streitigkeiten zwischen Gottschalk und seinen Widersachern im 9. Jahrhundert. Aber auch materiell entfernte man sich allmählich mehr von der ursprünglichen augustinischen Lehre, indem man sie zu mildern beabsichtigte, weil sowohl das religiös sittliche Interesse durch die unläugbaren Härten zurückgestoßen wurde, als auch weil die Kirchenlehre selbst einer Veräußerlichung verfiel, welche am wenigsten in dem augustinischen System Befriedigung fand, sondern die Hinneigung zum Pelagianismus förderte. Davon zeugt die Lehre der Scholastiker im 13. Jahrhundert von dem sogenannten meritum de congruo (daß die Wirkungen der Gnade durch eine Vorbereitung von Seiten des Menschen bedingt sei), wenngleich diese Lehre selbst noch auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt wurde, so daß sie keineswegs überall von dem augustinischen System abführte, ja sich zuweilen sogar mit Ansichten vereinigte, welche in der Leugnung der Freiheit noch über Augustinus hinausgingen. Denn auch von dem thomistischen Standpunkte aus wurde behauptet, daß die Wirkungen der Gnade, die den Menschen zum Glauben erweckten, immer eine gewisse Empfänglichkeit voraussetzten; aber auch diese Vorbereitung des menschlichen Gemüthes leitete man wieder von Gott selbst ab, von dem deus disponens, und suchte nur verschiedene Stufen darin nachzuweisen, welche einander bedingten, kam aber dadurch doch wieder auf den Rathschluß einer unbedingten Prädestination zurück. Somit ging Thomas von Aquino, von speculativem Interesse getrieben, in seinem Systeme doch eigentlich über Augustinus hinaus, weil er nur eine scheinbare Contingenz oder freie Selbstbestimmung annahm, wobei er doch zuletzt alles auf eine unbedingte Nothwendigkeit zurückführte, die von einem primus motor ausging. Dagegen wurde der freien Selbstbestimmung in dem scotistischen System, von Alexander von Hales viel mehr Rechnung getragen; und in der Zeit unmittelbar vor der Reformation, im 15. Jahrhundert, streifte man sogar an den Semipelagianismus und Pelagianismus an, wenn auch nicht in der Theorie, doch in der Praxis, weil das christliche Leben durch die Vereinzelung und Veräußerlichung des

Religiösen und Sittlichen immer laxer wurde und die Folgerungen aus der Lehre von dem Urstande in puris naturalibus immer mehr Einfluß gewannen. Denn befindet sich der Mensch wirklich noch ziemlich in demselben Zustande, in dem er ursprünglich geschaffen war, und ist ihm nur die Thätigkeit Gottes in der gratia entzogen, so daß noch jetzt sein Verhältniß zu Gott ebenso von seiner Selbstbestimmung abhängt wie im Urstande, so mußte die Auffassung des Bösen hierdurch nothwendig verflacht werden, indem das Wesen der Sünde nur in den Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft gesetzt werden konnte und ein Verständniß des wahren Wesens der Erbsünde dadurch unmöglich gemacht werden mußte.

Diesen verflachenden Richtungen traten diejenigen Männer entgegen, denen es mit dem eigenthümlichen Wesen des Evangeliums Ernst war. So bildeten sich die reformatorischen Richtungen des christlichen Bewußtseins. In dieser Opposition schlossen sich alle an das strenge, augustinische System an, setzten es ihrem Zeitalter entgegen und klagten dieses des Pelagianismus an — ein gemeinsamer Zug bei den böhmischen Reformatoren, bei einem Matthias von Janow, einem Johann Hus, wie nachher bei Luther und schon früher bei Wiklef. (Dieser letztere, der ein speculatives Interesse mit einem practischen verband, bildete ein System aus, welches freilich ganz anders geworden sein würde, wenn er vom speculativen Standpunkte allein ausgegangen wäre.)

Den deutschen wie den schweizerischen Reformatoren ist es gemeinsam, daß sie sich im Gegensatz gegen alle pelagianisirenden Ansichten an das strenge, augustinische System anlehnen. Freilich wurden die deutschen Reformatoren durch die Polemik zu Uebertreibungen und damit selbst über Augustinus hinausgeführt; denn Luther's Schrift de servo arbitrio konnte sich nicht bei jener Inconsequenz des Augustinus beruhigen, sondern leitete alles so sehr allein von der göttlichen Bestimmung ab, daß dadurch sogar der Supralapsarismus begünstigt werden konnte, ganz ebenso, wie es von Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner loci geschah.

Hierauf gründet Möhler seine Behauptung, daß ein Hauptpunkt des Gegensatzes zwischen dem Protestantismus und Katholicismus die Leugnung der Freiheit und überhaupt die Negation der wahren Bedeutung des Bösen sei, indem die Reformatoren die Causalität der Sünde in Gott selbst gesetzt hätten und dadurch die Urheber eines speculativen Systems geworden wären, in welchem eine unbedingte

Nothwendigkeit in der Entwicklung des Universums gelehrt wird, so daß Böses wie Gutes als ein nothwendiges Entwicklungsmoment erscheint. Wäre dies wirklich der Fall, so müßten wir allerdings Möhler darin Recht geben, daß eine solche Behauptung das Wesen des christlichen Theismus selbst aufheben würde, insofern dieser nur bestehen kann, wenn man den heiligen Gott anerkennt, welcher der creatürlichen Freiheit Raum läßt. Aber gesetzt, es wäre diese Lehre auch in einem protestantischen Bekenntniß ausgesprochen, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß sie dem Protestantismus wesentlich sei; denn kein Bekenntniß irgend einer Zeit enthält den adäquaten Ausdruck der christlichen Wahrheit, sondern bei der nothwendigen, gegensätzlichen Tendenz eines jeden derselben kann manches Falsche sich angeschlossen haben, was durch die weitere Entwicklung wieder ausgeschieden werden muß. Aber auch in diesem Falle könnte man der Möhler'schen Behauptung nur schlechthin widersprechen, weil ja der Protestantismus gerade auf dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, also auf dem tiefen Bewußtsein von der Bedeutung der Sünde beruht, während die bezeichnete Lehre dasselbe geradezu aufheben würde, da sie Gutes und Böses nur in Momente eines natürlichen Processes verwandelt. Noch weniger kann es aber für uns ausmachen, wenn einer der Reformatoren einmal solche Sätze ausgesprochen hat, indem der Protestantismus ja überhaupt nicht auf der Subjectivität irgend eines seiner Repräsentanten beruht, sondern auch bei diesen Säulen der Kirche scharf von einander geschieden werden muß, worin sie sich als Repräsentanten des protestantischen Principes bewähren, und was allein auf Rechnung ihrer subjectiven Eigenthümlichkeit kommt. Oder will man den Katholicismus für alle Behauptungen seiner Vertreter verantwortlich machen, (selbst wenn sie den größten Einfluß gewonnen hätten) ja auch nur für die Sätze der Thomisten?

War aber Luther auch anfangs durch seinen religiösen Entwicklungsgang vorübergehend zu Uebertreibungen in dieser Hinsicht geneigt, so verschwanden diese doch nicht allein bald in der lutherischen Kirche, sondern es ging auch gerade von dem eigenthümlichen reformatorischen Geist Luther's die Reaction dagegen aus, von der practischen Richtung, welche er überall vertrat, die nicht nach dem verborgenen Gott zu forschen trachtete, sondern an den in Christus geoffenbarten sich hielt. Weniger glücklich war darin die Richtung Calvin's, obgleich wir es betonen müssen, daß auch in

der reformirten Kirche die angeführte Behauptung niemals in einem Bekenntnisse ausgesprochen ist, wenngleich manche Supralapsarier es auf der Synode zu Dortrecht gern dahin gebracht hätten. Man mache nur nicht aus der Behauptung einzelner Theologen in der reformirten Kirche eine Gesammtlehre derselben! Uebrigens kann man nicht einmal bei Calvin diese Lehre mit Recht aus einem speculativen Monismus ableiten, denn wie hätte dieser sich mit den calvinischen Grundgedanken von der partiellen Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit vertragen, die er selbst als das größte Mysterium für die Vernunft bezeichnete! Vielmehr blieb er vor diesen Geheimnissen stehen, ohne sie erklären zu wollen, wie ihn seine eigenthümliche practisch christliche Richtung, das vorherrschende Princip der absoluten Abhängigkeit von Gott, und das Anschließen an den pauliniſchen Lehrtypus zu denselben geführt hatte, obgleich Paulus von ihm freilich nur einseitig aufgefaßt wurde. Eher könnte sich noch bei Zwingli ein zu Grunde liegendes, pantheistisch monistisches Interesse, ihm selbst unbewußt, eingemischt haben. Jedenfalls ist es von Möhler ungerecht, wenn er daraus einen Hauptpunkt des Protestantismus machen will. Denn die Art, in welcher die Lehre von dem Verderben des Menschen durch die deutschen Reformatoren zuerst ausgesprochen wurde, ist nicht einmal dem Protestantismus durchaus wesentlich. Von fundamentaler Bedeutung ist in dieser Beziehung allein dies, daß die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in ihrem ganzen Umfange anerkannt und das Wesen der Sünde tiefer, in der Entfremdung des Menschen von Gott, gesucht wurde. Wenn Luther, indem er diesen Punkt verfolgte, zu einer Einseitigkeit andrer Art hingetrieben wurde, so ist es eine gerechte Forderung, daß man diese Irrung von dem eigenthümlichen Gehalt seines reformatorischen Strebens im Ganzen wohl unterscheide, und nicht die Form, in welcher er damals seinen Gegensatz gegen den Katholicismus polemisch aussprach, als absolute Norm hinstelle. Denn allerdings ist es richtig, daß damals bei der starken Betonung der Erlösungsbedürftigkeit das Moment der Empfänglichlichkeit für die Erlösung fast gänzlich zurücktrat und daß eigentlich für eine erziehende Gnade kein Anschließungspunct mehr blieb. Nach dem strengen augustinischen System, welches auch nachher in der reformirten Kirche in Geltung blieb, hätte man consequent alles von der göttlichen Gnade allein wirken lassen

müssen; damit aber hätte man sich jede Möglichkeit abgeschnitten, die absolute Prädestinationslehre zu vermeiden. Auch darin hat Möhler Recht, daß die schroffe Entgegensetzung des Göttlichen und des Menschlichen oder der Natur und der Gnade consequent alle geschichtliche Entwicklung zum Christenthum hin aufhebt, so daß die mannichfachen vorbereitenden Uebergänge nicht verstanden werden könnten, sondern Gott ohne jede Vorbereitung alles mit einem Schlage gewirkt haben müßte. Es entstehen ja — dafür zeugt die Geschichte — stets die entgegengesetzten Trübungen, wenn entweder die Erlösungsbedürftigkeit nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zugestanden wird, oder wenn die Erlösungsempfänglichkeit nicht ihr Recht erhält; entweder wird dann die sittlich umbildende Kraft des Evangeliums verkannt oder sein Zusammenhang und Einklang mit dem rein Menschlichen in der Schöpfung und in der Geschichte. Die Folge der Verkennung dieses zuletzt bezeichneten wichtigen Momentes von Seiten des älteren Protestantismus war eine finstere, schroffe Ansicht von der Erziehung, ein Despotismus im häuslichen und im öffentlichen Leben, worin viele Mängel in dem Leben wie in der deutschen protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts ihre Erklärung finden. Freilich nicht, als wäre dies der einzige Grund jener Uebel, aber er wirkte doch in derselben Richtung unvortheilhaft, wie die einseitig vorherrschende dogmatische Richtung in der protestantischen Kirche und anderes.

Aber — muß man gegen Möhler fragen — hat nicht die ältere protestantische Theologie diese Einseitigkeit mit dem Augustinus gemein, welchen die römische Kirche immer als einen der ersten Repräsentanten ihrer Lehre betrachtet hat? Ist es nicht deshalb ebenso ungerecht als inconsequent, gegen diese Einseitigkeiten in der ursprünglichen Form der protestantischen Anthropologie sich zu erklären, und doch zugleich den Augustinus als einen tadellosen Kirchenlehrer in derselben Beziehung anzusehen? Wenn ferner die katholische Anthropologie, zumal der Scotisten bei Bellarmin, von der einen Seite den Gegensatz zwischen Natur und Gnade und damit die Ansicht von dem Verderben der menschlichen Natur verflacht, weil sie es auf den bloßen Widerstand der Sinnlichkeit gegen die Vernunft reducirt, so wird sie von der andern Seite gerade von demselben Vorwurf getroffen, welcher der ursprünglichen protestantischen Darstellung der Anthropologie, besonders bei Calvin, ge-

macht wurde. Denn hätte Bellarmin Recht, daß dieser Zwiespalt zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in dem Stoff der menschlichen Natur ursprünglich angelegt war, und daß er nur durch das frenum aureum der originalis iustitia gehindert wurde, in der Wirklichkeit auszubrechen, so würde daraus folgen, daß Gott selbst der Urheber der Sünde wäre. Ferner hat der Protestantismus gerade durch die Opposition gegen die Verflachung des Katholicismus, welche jene Schärfe in der dogmatischen Darstellung veranlaßte, sich ein großes Verdienst um die Religion und die Sittlichkeit erworben, indem er die Wurzel des Bösen in der menschlichen Natur mit dem Gegensatz von Natur und Gnade aufwies. Endlich gehört, wie schon oben gesagt, nur der tiefe Ernst der sittlichen Selbstbetrachtung zum Wesen des Protestantismus; daran schließt sich der Mittelpunkt des Protestantismus, die Lehre von der Rechtfertigung, naturgemäß an, wenn auch die zufällige, erste Lehrform durch die weitere Entwicklung der christlichen Wahrheit abgestreift wird.

Möhler hat zwar noch behauptet, daß mit jener schroffen Auffassung von dem Verderben der menschlichen Natur die protestantische Lehre von der Rechtfertigung und von der Kirche zusammenhange, daß daraus ein Dualismus in der protestantischen Theologie folge, welcher das Böse als nothwendig betrachte, daß endlich in dem Protestantismus kein rechter Proceß der Heiligung und deshalb auch keine heilige, kirchliche Gemeinschaft zu Stande komme. — Dies aber sind lauter sophistische Consequenzen, die in sich nichtig sind, darum aber auch keiner Antwort bedürfen.

Während sich in der reformirten Kirche jene Auffassung der protestantischen Anthropologie im Zusammenhange mit der absoluten Prädestinationslehre und der Lehre von der Gnade behauptete, so bereitete sich dagegen in der lutherischen Kirche von ihrer practischen Richtung aus eine Reaction gegen diese schroffe Darstellung vor, indem man sich bemühte, der absoluten Prädestinationslehre auszuweichen. Melanchthon wurde von seiner Besonnenheit und Milde nicht weniger als von seinem freien, forschenden Geiste getrieben, wenn er sich bemühte, die polemischen Härten in der Lehre zu mildern; sein practisch christliches Interesse ließ ihn den Nachweis versuchen, wie in dem verschiedenen Verhalten des Menschen zu der göttlichen Gnade der Grund liege, weshalb sie dem einen zu Theil werde, dem andern nicht. Indem Melanchthon so zu

seiner Theorie des Synergismus kam, hielt er sich jedoch vom Semipelagianismus fern, weil er dem Menschen nur eine capacitas applicandi sese ad gratiam zuschrieb. Die lutherische Orthodoxie verdammte zwar den melanchthonschen Synergismus, aber sie suchte doch auch der früheren Schroffheit in der Lehre von einer unwiderstehlichen Gnade und von einer absoluten Prädestination auszuweichen; zugleich wollte man jedoch gegen die reformirte Auffassung Widerspruch erheben; dadurch ließ man sich zu einer bloß äußerlichen Verbindung beider Gesichtspunkte und damit zu einer Inconsequenz verleiten. Man behielt zwar die alten schroffen Ausdrücke über das Verderben der menschlichen Natur bei und nannte sie truncus und lapis, aber doch erkannte man zugleich dem Menschen das Vermögen zu, der Wirksamkeit der Gnade zu widerstehen, und meinte, durch diese bloße Negation den Unterschied zwischen denen, die zum Glauben gelangen, und denen, die nicht dazu gelangen, hinreichend bezeichnet zu haben, während sich doch die Negation nicht ohne die Position denken läßt. Das Vermögen des Widerstandes hängt ja nothwendig mit einer positiven Empfänglichkeit zusammen.

In Bezug auf die richtigen Bestimmungen dieses Dogma's in der katholischen Kirche befand sich das Tridentinische Concil in Verlegenheit, als es dieselben in der VI. Session im Zusammenhang mit der Lehre von der iustificatio feststellen sollte. Denn wollte man jene schroffe Auffassung des Protestantismus in der Anthropologie auf eine klare, unzweideutige Weise verdammen, so hätte man zugleich über die eigenthümliche Lehre des Augustinus das Verdammungsurtheil ausgesprochen, und damit wäre man nicht allein der Autorität dieses Kirchenlehrers zu nahe getreten, sondern der ganzen bedeutenden theologischen Parthei, die sich streng an Augustinus hielt, namentlich der ganzen thomistischen Schule. Was blieb nun übrig, wenn man die protestantische Lehre verdammen und doch zugleich das Ansehen des Augustinus und jener zahlreichen Theologen in der katholischen Kirche schonen, also eine Entscheidung in dem Streite der beiden theologischen Schulen umgehen wollte? Man griff zu dem Mittel, welches sich gerade für dogmatische Entscheidungen am wenigsten schickt, weil es immer den Keim späterer Streitigkeiten in seinem Schooße trägt; man nahm zu der Zweideutigkeit und Unbestimmtheit seine Zuflucht. War doch der-

selben schon hinlänglich vorgearbeitet worden durch die Art, wie manche dogmatische Begriffe seit Augustinus behandelt worden waren; man hatte nach zweideutigen Formeln gesucht, und sich an gewisse schillernde dialektische Wendungen gewöhnt, welche die Klarheit mehr hinderten als förderten. So schrieb man erst dem Protestantismus die Lehre zu, „daß der freie Wille durch die Sünde vertilgt sei", um sie dann verdammen zu können. Der Begriff des freien Willens ließ ja sehr verschiedene Auffassungen zu. Schon Augustinus hatte ja auch die Freiheit des Willens noch bei der Bekehrung festhalten wollen *), insofern unter dem freien Willen nichts Anderes verstanden wurde, als eine gewisse Form, die Einwirkung der göttlichen Gnade in sich aufzunehmen, so daß der Mensch frei zu handeln glaubt, weil er sich keines Widerstandes bewußt wird. Um nun diesen verschiedenen Auffassungen Raum zu lassen, hütete man sich wohl, den Begriff des freien Willens zu definiren, und verdammte eigentlich etwas am Protestantismus, was dieser nie behauptet hatte. Dieselbe Zweideutigkeit half dann auch über die genauere Bestimmung des Vermögens der cooperatio bei der iustificatio hinweg; denn alle diese Ausdrücke ließen sich nach Analogie des freien Willens verschieden deuten. Konnte man unter „Beistimmung zur Gnade" im augustinischen Sinne nur die Wirksamkeit der Gnade in der Form des freien Willens verstehen, der mit innerer Nothwendigkeit gezogen, sich unbedingt der göttlichen Gnade hingiebt, so verband die entgegengesetzte Parthei der Scotisten damit einen ganz andern Begriff. Um eine solche verschiedene Auffassung zu ermöglichen, drückte man sich mit großer Kunst so aus, daß die Thomisten wie die Scotisten ihre Lehren hineinlegen konnten, und so die entgegengesetzten Extreme hier sich vertreten sahen; ja sogar alle Auswüchse der Verflachung in der Anthropologie konnte man daraus rechtfertigen. Kein Wunder, wenn bald die Beschlüsse des Tridentiner Concils von den Theologen der entgegengesetzten Schulen auf ganz entgegengesetzte Weise ausgelegt wurden.

Dieselbe Verflachung der sittlichen Selbsterkenntniß verräth sich in der Behauptung des Tridentiner Concils, welche den Protestanten

*) de pecc. mer. et rem. II. § 6: non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram deus operatur in nobis. Contra Jul. IV, 15.

entgegengehalten wurde*), daß die concupiscentia, jener ungöttliche, dem höheren Leben widerstreitende Trieb, nicht an und für sich Sünde sei, sondern nur von der ersten Sünde herrühre; sie mache zwar den Menschen zur Sünde geneigt, und sei ein Zunder für die Sünde, ein fomes peccati; jedoch bestehe in Wirklichkeit die Sünde erst darin, daß der Wille sich dieser concupiscentia hingebe. Sollte dafür die Unterscheidung der ἐπιθυμία von der ἁμαρτία Jacobus Cap. 1. V. 14. 15. sprechen, so übersah man, daß dort unter ἁμαρτία nur die Thatsünde verstanden wird; indem aber Jacobus schildert, wie die sündige Neigung zur That fortschreitet, wenn der Mensch sich ihr hingiebt, so setzt er voraus, daß dieser Anschließungspunkt für alle Versuchung, die von außen her kommt, selbst sündig sei.

Ganz derselbe Mangel an Verständniß für die tiefere sittliche Auffassung des Protestantismus hat das Verdammungsurtheil des 8. Canons jener Sitzung dictirt in welchem das Anathema über denjenigen ausgesprochen wird, welcher behaupte, daß die Furcht vor der Hölle, die uns zu dem Schmerz über unsre Sünde treibe, die uns bei der Barmherzigkeit Gottes eine Zufluchtsstätte suchen und von der Sünde uns enthalten lasse, entweder selbst Sünde sei, oder die Sünde ärger mache. Kann denn aber nicht die sinnliche Furcht vor der Hölle bestehen bei dem gänzlichen Gegensatze des Willens gegen alles Göttliche und bei dem Mangel aller Liebe zu ihm? Kann sie sich nicht sogar mit aller Unsittlichkeit verbinden, weil man in ihr nicht sowohl die Sünde an sich, als vielmehr nur das sinnliche Uebel fürchtet, das mit der Sünde verbunden ist? Der Protestantismus hatte also darin Recht, daß eine solche Furcht vor der Hölle keine Besserung hervorbringe, sondern die Sünde nur noch ärger mache. Die Stellen der heiligen Schrift, auf welche man sich von katholischer Seite beruft, reden von der Furcht vor der Hölle nur insofern, als sie zum pädagogischen Mittel dient, mithin nicht so, als ob sie die Heiligung hervorbrächte, sondern nur, sofern diese Furcht den Menschen zu einem höheren Standpunkte führen soll; aber

---

*) Sessio V, can. 5: concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

müßte man nicht überhaupt erst erforschen, was in jenen Citaten eigentlich unter dem Begriff der Hölle verstanden wird?

Ziehen wir das Resultat unsrer Untersuchung, so werden wir bei der Darstellung der Anthropologie durch keine der Confessionen ganz befriedigt, sondern gerade hier ist es uns noch aufbehalten, klarer und reiner die biblische Lehre selbst zu ergründen und zu entwickeln, um auf einem höheren Standpunct dann diese beiden Gegensätze auszugleichen. Man lasse deshalb jeden der verschiedenen τρόποι παιδείας im neuen Testament zu seinem Rechte gelangen; man übersehe nicht über dem Verderben der menschlichen Natur die Reactionen des noch in ihr vorhandenen Gottesbewußtseins; man vergesse nicht den ursprünglichen Zusammenhang, in welchem die Entwicklung der Menschheit mit der allgemeinen Einwirkung Gottes steht, und wie diese allgemeine göttliche Leitung zu dem Zuge des Vaters zum Sohne wird; endlich lasse man besonders noch die eigenthümlich paulinische Lehre von einer Prädestination, wie sie besonders im 9. Cap. des Römerbriefes entwickelt wird, zu ihrer vollen Geltung kommen, aber fasse sie im Einklange mit der Gesammtlehre des neuen Testamentes; nur leite man daraus nicht ab, was auch Paulus keineswegs geben wollte, eine vollständige, allen Erfordernissen entsprechende Lehre über die Art, wie der Mensch zum Glauben geführt wird. Das sind Aufgaben für eine Theologie der Zukunft, welche über diese Gegensätze hinausreicht.

4. Die Lehre von der Rechtfertigung.

Wenn von protestantischem Standpunct aus unter der Rechtfertigung die objective That Gottes verstanden wird, durch welche der Sünder vermöge seines Glaubens an den Erlöser als gerecht vor Gott angesehen und in ein neues Verhältniß zu Gott gesetzt wird, so wird dagegen von dem katholischen Standpunct aus bei der iustificatio an eine subjective innere Gerechtmachung des Menschen gedacht, welche mit der inneren Heiligung durch die Gnade gleichbedeutend ist. Wie daher für die protestantische Auffassung mit dem Glauben, der die Rechtfertigung sich aneignet, Alles gegeben ist, so sieht man von der katholischen aus in dem Glauben nur die erste Stufe des neuen Verhältnisses des Sünders zu Gott. Auch in der protestantischen Darstellung der Lehre wird das vorkommen, was

die katholische Kirche iustificatio nennt, jedoch wird es eine ganz andere Bedeutung gewinnen; denn die katholische Kirche muß zu dem Glauben noch die Zuthat der Liebe fordern, um die fides formata von der fides informis zu unterscheiden, während auf protestantischem Standpunct in dem Glauben schon die Liebe zugleich mit gegeben ist und sich aus ihm entwickelt. Wie darum die fides formata nach katholischer Anschauung erst durch die gratia iustificans hervorgebracht wird, so wird sie auch erst zu dem sicheren Kriterium dafür, daß man wirklich zum Heile gelangt. Ruht darum für den Protestanten die Gewißheit des Heils auf dem göttlichen Acte der Rechtfertigung im Glauben, so kann dagegen der Katholik, dem Alles auf das Subjective ankommt, niemals ein ganz sicheres Kriterium dafür finden, ob Jemand die gratia iustificans wirklich besitzt; so ungewiß dieser über seine Seligkeit bleiben muß, so gewiß kann jener derselben werden. Denn der Katholicismus faßt zuerst den Glauben mehr äußerlich und objectiv, dagegen die iustificatio subjectiv; während der Protestantismus umgekehrt im Glauben eine subjective, lebendige Handlung, und in der iustificatio das objectiv Gegebene erblickt.

Versuchen wir jetzt, diesen Gegensätzen durch ihre genetische Entwicklung näher zu treten, so müssen wir zu den verschiedenen τρόποις παιδείας des neuen Testamentes selbst zurückgreifen, weil die verschiedene Auffassung der beiden Kirchen schon in ihnen vorgebildet ist. Die biblische Theologie zeigt, daß es in der Entwicklung der von Christus geoffenbarten Wahrheit verschiedene Stadien giebt, in denen der reiche Inhalt derselben erst allmälig zum Bewußtsein gebracht wurde. Zu der Unterscheidung dieser Stadien dient der Gesichtspunct ihres verschiedenen Verhältnisses zu dem alttestamentlichen Standpunct. Denn sollte auch die christliche Wahrheit durch ihre inwohnende Kraft die alttestamentlichen Formen der Religion zersprengen und alsdann einen selbstständigen Entwicklungsproceß durchlaufen, so hatte doch Christus selbst sie noch in den Formen des alten Testaments vorgetragen. Christus selbst spricht es aus, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17). Gleichwohl hat er es seiner particularen Erscheinung nach aufgelöst, aber freilich nur so, daß diese Auflösung selbst ein Moment der Erfüllung geworden ist, weil

durch sie nur der unwandelbare Inhalt des Gesetzes von der Hülle freigemacht wurde, deren Fesseln ihn umschlossen, so daß er jetzt erst zu der Entfaltung seines universellen Wesens gelangte. Somit hat die christliche Wahrheit sich zuerst in den Formen des alten Gesetzes als die Erfüllung desselben dargestellt, und von hier aus hernach die vorhandenen Schranken durchbrochen, so daß das Christenthum aus den alttestamentlichen Formen heraus zu seiner freien, selbstständigen Entfaltung gelangte, die sich alsdann im Gegensatze gegen den alttestamentlichen Standpunct selbst vollzog. Repräsentirt Jacobus den ersten Standpunct, die nähere Anschließung an die alttestamentliche Form, so stellt sich dagegen in Paulus die andere Seite dar, die freie, selbstständige Entwicklung der christlichen Wahrheit im Gegensatz gegen das alte Testament. Paulus, der früher von ganzer Seele der strengen pharisäischen Richtung zugethan war, wurde durch die große Krisis in seinem innern Leben zum Glauben an den Erlöser geführt, und bildete nun seine neue christliche Ueberzeugung im Gegensatz gegen seinen eignen früheren Standpunct aus. Dazu trug seine fortgesetzte Polemik gegen Juden und judaisirende Christen wesentlich bei. Der jüdischen Behauptung, daß der Mensch durch die Vollbringung des Gesetzes, wie durch seine theokratische Abstammung vor Gott gerecht werde, hielt Paulus mit voller Entschiedenheit entgegen, daß kein Mensch durch Werke des Gesetzes vor Gott gerechtfertigt werden könne; vielmehr bringe das Gesetz den Menschen nur zum Bewußtsein seiner Sünde, und wo dieses lebendig sei, könne man gar nicht anders als mit Verzichtleistung auf alle eigne Gerechtigkeit gerechtfertigt werden. Wer durch den Glauben die objectiv vollbrachte Erlösung ergreift, dem wird sie zur Rechtfertigung, und er tritt in das Verhältniß eines Gerechten zu Gott, indem er von sich selbst gänzlich absieht und nur auf das objective Moment in der Erlösung vertraut; in dieser subjectiven Hingebung an den Erlöser, die Glaube heißt, ist alles Andre einbegriffen. Damit ist der Mensch von allem Aeußerlichen frei geworden, ganz unabhängig von allen äußerlichen Werken, und von diesem Princip des neuen, göttlichen Lebens, von dem Glauben aus, entwickelt sich mit innerer Nothwendigkeit der ganze sittliche Umbildungsproceß. Das ist die tiefe, paulinische Verinnerlichung der Religion, die erst das Christenthum in seiner vollen Bedeutung erkennen ließ, indem sie es allen früheren religiösen Standpuncten entgegenstellte, und

den Christen selbst über alle irdischen Formen erhob und ihm eine Selbstständigkeit brachte, wie sie nur möglich ist, wo der Glaube auf einer festen, objectiven Grundlage ruht.

Es ist in unsrer Zeit freilich nicht mehr nöthig, katholischen Behauptungen gegenüber es erst noch zu beweisen, daß Paulus mit seiner Negation des Werthes, welcher den Werken des Gesetzes beigemessen wurde, nicht bloß das Ceremonialgesetz, sondern das Gesetz in seinem ganzen Umfange, auch von seiner ethischen Seite aus betrachtet, treffen will. Dagegen flüchten sich die katholischen Theologen, wie Möhler, zu der Annahme, als ob Paulus nur von solchen Werken rede, die dem Glauben vorangehen, keineswegs aber solche meine, welche erst aus dem christlichen Lebensprincip selbst geboren sind. Allerdings ist es paulinische Lehre, daß die wahrhaft guten Werke nicht etwa der Bekehrung voraufgehen (denn sie haben die innere, sittliche Umwandlung des Menschen durch den Glauben zu ihrer Voraussetzung); vielmehr sind sie die Merkmale und Beweise dafür, daß der Glaube wirklich vorhanden ist, weil er sich in ihnen offenbart. Aber der Christ ist doch nach der paulinischen Anschauungsweise noch immer mit der Sünde behaftet, so daß auch seine guten Werke noch immer von derselben befleckt sind, also nichts weniger als seine Sündlosigkeit documentiren; darum deckt sich auch niemals die objective Rechtfertigung ganz mit der subjectiven Gerechtmachung, oder mit der Mittheilung und Ausgestaltung des göttlichen Lebens. Ebendeshalb wird auch nie das subjective, christliche Leben der Grund der Rechtfertigung sein können, für diese kann man sich vielmehr nur auf das Eine, auf die objective Thatsache der Erlösung, beziehen, welche der Mensch sich immer von Neuem aneignen muß. Darum bezeugt es Paulus (Phil. 3, 12), daß er noch fern davon sei, das Ziel erreicht zu haben, und sobald er dem Vertrauen des Menschen eine sichere Basis geben will, beruft er sich nicht auf subjective, sondern nur auf objective Thatsachen, auf die Liebe Gottes, die ihm widerfahren ist, und auf die Gnade der Erlösung; er rühmt: Wer kann uns anklagen? Gott ist es, der uns gerecht macht; wer kann uns trennen von der Liebe Gottes in Christo? (Röm. 8, 33. 35. 39.) Wo daher Paulus den Werken die rechtfertigende Kraft abspricht, sind in seinem Sinne auch die Werke des Gerechtfertigten gemeint.

Ist aber diese Auffassung auch ihrer Form nach dem Paulus

eigenthümlich, so liegen ihr doch in der That die charakteristischen Ideen des Evangeliums zu Grunde; denn überall wird als der Grund sowohl der sittlichen Umbildung des Menschen, als auch alles Vertrauens allein das von Christus vollbrachte Werk in seiner Objectivität hingestellt. Die Vollziehung dieses Gedankens ergiebt den paulinischen Begriff der Rechtfertigung. Ferner wird ja überall als subjective Bedingung für die Aneignung aller Gnadenwirkungen und aller Güter der Erlösung, die Christus verleiht, der Glaube genannt, und dieser ist nichts Anderes als die Hingabe des Gemüths an den Herrn.

Aber eine von der paulinischen verschiedene Entwicklungsform dieser Lehre finden wir allerdings in dem Briefe des Jacobus. Aus dem Entwicklungsgange des Jacobus erklärt es sich zur Genüge, daß er eben noch nicht zu der selbstständigen Entwicklung der christlichen Wahrheit gelangt war, welche der alttestamentlichen Form entbehren konnte, sondern daß er den neuen Geist noch mehr in den alten Hüllen festhielt. Denn obgleich er der Bruder des Herrn war, so war er dennoch so ganz und gar in dem Standpunct des alten Testamentes eingewurzelt, daß er während des Lebens Christi in seiner religiösen Ueberzeugung noch schwankend blieb, und als er später zu dem entschiedenen Glauben an den Erlöser gelangte, doch nie die Spuren jener allmäligen Entwicklung aus dem alten Testamente zu dem neuen hin ganz verleugnen konnte.

Jacobus geht in seinem Briefe*) nicht von jenem eigenthümlich paulinischen Begriffe des Glaubens aus, sondern dem alten Testamente sich näher anschließend, bestimmt er ihn nur als ein Moment der religiösen Entwicklung, welches noch durch andere Momente ergänzt werden müsse. Und zwar hat er dabei einen bestimmten Gegensatz im Auge, der den jüdischen Begriff vom Glauben flach und einseitig faßte, und der, wie er sonst die äußerlichen Werke in ihrer Vereinzelung hochschätzte, jetzt auf einen bloß äußerlichen historischen Glauben einen hohen Werth legte. Eine solche Richtung würde Paulus wahrscheinlich durch den Nachweis bekämpft haben, daß ihr überhaupt noch der rechte Begriff von dem Glauben an den Erlöser fehle, weil es ganz naturgemäß in demselben liege,

*) Neander, Gesch. der Pflanz. u. Leit. der chr. K. durch d. Apostel II, 564 ff. Das Eine und Mannichfaltige S. 103 ff.

daß man sich selbst und der Welt absterbe. Jacobus sucht dagegen zu zeigen (Cap. 2, 14 ff.), daß zu dem rechten Glauben auch Werke gehören, daß also der Glaube ohne die Werke wie ein Körper ohne Seele sei, daß mithin Glaube und Werke zur Rechtfertigung des Menschen zusammenwirken müssen. Man verkenne nicht, daß auch bei Jacobus das Bewußtsein zu Grunde liegt, daß eine sittliche Umwandlung durch den Glauben hervorgebracht werde; denn er bezeichnet die Wirkung des Christenthums als eine neue Schöpfung (Cap. 1, 18), und erkennt zugleich an, daß das christliche Leben immer noch unvollkommen sei (Cap. 3, 2), und daß der Mensch darum immer der Sündenvergebung bedürfe; mithin giebt es eigentlich in dem Inhalt der Lehre keinen Widerspruch zwischen ihm und Paulus. Aber die Form ist doch verschieden, jedenfalls wenigstens der paulinischen untergeordnet und unvollkommener als diese ausgebildet.

Das Verhältniß des protestantischen und des katholischen Standpunctes in Bezug auf diese Lehre wird schon klarer, wenn wir den protestantischen mehr dem entwickelten pauliniſchen Lehrtypus entsprechend finden, und den katholischen mehr mit dem des Jacobus übereinstimmen sehen. Die weitere Ausbildung dieser Lehre ist zwar nicht zunächst durch den contradictorischen Gegensatz hindurchgegangen, wie ihn jene willkührliche, unhistorische Behauptung fingirt, nach welcher der pauliniſche Standpunct bald gänzlich aus der Kirche verdrängt worden sein soll, und erst später, nachdem der Ebionitismus allgemein überhand genommen hatte, wieder als Reagens Einfluß und Bedeutung gewonnen habe. Vielmehr beweist es die ganze Entwicklung der Kirche im 2. Jahrhundert überall, welche allgemeine Geltung der pauliniſche Lehrtypus gewonnen hatte. Aber man konnte sich auf dieser Höhe nicht erhalten, und indem man so den selbstständigen christlichen Standpunct verlor und immer allgemeiner wieder das jüdische Element um sich greifen ließ, trug die Lehrform des Jacobus über den eigenthümlich pauliniſchen Lehrtypus den Sieg davon. Wenngleich man die pauliniſchen Briefe eifrig las, und die pauliniſchen Ideen auch nicht ohne Einfluß blieben, so trat gleichwohl der pauliniſche Begriff vom Glauben zurück, und eine oberflächliche Auffassung gewann die Oberhand, welche in dem Glauben nur noch die Annahme der Lehren des Christenthums überhaupt oder der von der Kirche überlieferten Ansichten sah, so daß sich darin weit mehr ein bloß äußerlicher Autoritäts-

glaube, als der lebendige Glaube mit seiner subjectiven Aneignung der objectiven Erlösung in dem paulinischen Sinne spiegelte. Diese niedrige Auffassung des Begriffes des Glaubens rief ihrerseits die γνῶσις hervor, welche die Bedeutung der πίστις nicht zu schätzen wußte. Bei den vermittelnden Alexandrinern finden wir zwar Merkmale eines tieferen Eindringens in den Begriff des Glaubens, aber es sind doch eben nur Ansätze und die bezüglichen Gedanken sind nirgend consequent durchgeführt, sondern immer wieder mit andern widerstreitenden Elementen verbunden, weshalb auch bei ihnen noch die Ueberschätzung der γνῶσις bestehen bleibt.

Aber die Reactionen blieben nicht aus, wie schon Marcion sich überall besonders dem paulinischen τρόπος παιδείας anschloß, aber ihn doch wieder mißverstand, weil er ihn vereinzelte und aus dem Zusammenhang mit allen übrigen τρόποις παιδείας losriß, ja ihn im Gegensatz gegen dieselben auffaßte, obgleich doch alle τρόποι παιδείας des neuen Testaments in einem organischen Zusammenhang mit einander stehen, und jeder nur im Zusammenhange mit allen übrigen recht verstanden werden kann. Marcion setzte als Anwalt des zurückgedrängten, paulinischen Geistes nicht wie die übrigen Gnostiker dem niedrigen Begriff von der πίστις eine γνῶσις entgegen, sondern weil er gerade der πίστις zu ihrem Rechte verhelfen wollte, suchte er die ganze Tiefe der paulinischen πίστις der bisherigen Trübung des Begriffes des Glaubens entgegenzuhalten und zu zeigen, wie Alles im Christenthum von der Glaubensgemeinschaft mit Christus ausgehen und von diesem Puncte aus Alles neu werden sollte.*) Hängt freilich der paulinische Begriff vom Glauben in seiner lebendigen subjectiven Bedeutung genau mit dem paulinischen Begriff von der Rechtfertigung zusammen, so fragt es sich sehr, ob Marcion in dieser Beziehung den Paulus recht verstanden habe. Jedenfalls mußte die von Marcion ausgehende Reaction des protestantischen Geistes deshalb mißlingen, weil sie ihn zu einer dem Christenthum ganz fremdartigen Vermischung mit dem Gnosticismus hintrieb.

Mit dem Begriff des Glaubens mußte aber zugleich der Begriff der Rechtfertigung entarten. Denn war der Glaube nur das Fürwahrhalten der von der Kirche überlieferten Lehre, so mochte man

*) Neander, Kirchengesch. I, 2 S. 790—815.

immerhin dabei anerkennen, daß die Aneignung der christlichen Wahrheit eine sittliche Umwandlung hervorbringen müsse, es verschwand dessenungeachtet der innere Zusammenhang der beiden Momente so sehr, daß die Anforderung gestellt werden konnte, es müsse zu dem Glauben noch die Liebe mit ihren guten Werken hinzukommen; damit aber hatte das sittliche Element seine innere Verbindung mit dem religiösen eingebüßt, und zersplitterte sich in eine Reihe einzelner guter Werke neben einem abstract gefaßten Begriff vom Glauben.

Mit diesem falschen Begriff vom Glauben verband sich bald auch eine veräußerlichte Auffassung des Sacramentes der Taufe, als ob der Mensch durch eine übernatürliche, heilende Kraft des Wassers mit einemmal die Tilgung aller seiner Sünden erhalte, in die ursprüngliche Unschuld zurückversetzt werde und nun zu einem ganz reinen Menschen geworden sei. Die Sündenvergebung durch Christus wurde auf dies Sacrament allein bezogen, hierdurch sollte sie ein für alle Mal mitgetheilt und angeeignet werden.

Da entstand aber die Frage: Wenn nun Jemand nach der Taufe wieder in grobe Sünden gefallen ist, was soll dann mit ihm geschehen? Da man nicht von jenem einen Moment der Rechtfertigung durch den Glauben ausging, auf welchem das ganze christliche Leben immer ruhen soll, sondern alles von der Wiedergeburt, die bei der Taufe mit einem Schlage geschehen sei, ableiten wollte, so kam man bei der Frage in Verlegenheit, wie doch einem solchen Menschen noch geholfen werden solle. Man konnte sich nicht mehr auf die von Christus einmal verliehene Sündenvergebung beziehen, weil diese ja verscherzt war, nachdem der Taufbund gebrochen; vielmehr bedurfte es einer neuen Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit, und so schloß man hieran wieder die Lehre von den guten Werken und von den Bußübungen an, die zum Glauben hinzukommen müßten, um die Vergebung dieser Sünden erst zu vermitteln. Das war ein neues Moment der Trübung. Es machten sich dabei zwei Gesichtspuncte geltend, die mit einander in Streit geriethen, die Strengeren nämlich behaupteten, daß derjenige, welcher einmal durch sogenannte peccata mortalia — und diese bestimmte man nach einer sehr äußerlichen Abschätzung — den Taufbund verletzt und die zugesicherte erlösende Gnade verloren habe, kein sicheres Mittel mehr finden könne, um sich die verscherzte Sündenvergebung wieder zu verschaffen; in Beziehung auf einen solchen habe uns

Gott seinen Rathschluß nicht bekannt gemacht. Solche Sünder sollen zwar noch zur Buße ermahnt werden, aber eine sichere Hoffnung auf die Gnade könne ihnen nicht gemacht werden, geschweige daß ihr Vertrauen auf die Sündenvergebung je wieder sich fest begründen ließe; darum könnten sie auch nie wieder in die Kirche aufgenommen werden, weil sie einmal die mitgetheilte Gnade verscherzt hätten. So dachten namentlich die Montanisten und die Novatianer*). Die andre, herrschende Parthei aber nahm an, daß die Kirche vermöge der Schlüsselgewalt die Befugniß erhalten habe, auch denen, welche die ursprüngliche Gnade darangegeben hätten, die Sündenvergebung wieder zuzusichern, wenn sie nämlich zugleich die gehörige Genugthuung durch die Buße leisteten; durch die Absolution der Kirche sollte ihnen dann die verlorene Gnade wieder zu Theil werden. Beide mit einander streitende Ansichten sind irrthümlich, und während die eine zur Verzweiflung zu führen drohte, konnte die andre zu einer falschen Sicherheit verleiten; beide gingen aber von demselben Grundirrthum aus, indem sie einmal den Begriff des Glaubens gleichmäßig veräußerlichten, sodann aber auch ebenso die Verheißungen, welche dem Glauben gegeben sind, auf die Taufe allein bezogen.

Verlor nun auch die Unterscheidung der vor und nach der Taufe begangenen Sünden bald ihre Berechtigung, als die Kindertaufe immer mehr an die Stelle der Taufe der Erwachsenen trat, so behielt man doch die einmal gebildete Theorie bei, obgleich es doch keine vor der Taufe begangenen Sünden mehr geben konnte. Aber es ist überhaupt für die katholische Kirche charakteristisch, daß sie häufig Auffassungen, die in einem früheren Stadium der Entwicklung der Kirche wurzeln, ohne Weiteres verewigt und sie, wie fremd ihr dieselben auch in späteren Zeiten werden mögen, sich dennoch unentreißbar einverleibt und sie überallhin mit sich hinübernimmt. Der veräußerlichte Begriff des Glaubens ließ es, wenn auch nicht gerade in die Kirchenlehre aufnehmen, so doch in der Praxis um sich greifen, daß man die Anforderungen an das practische Christenthum sehr herabstimmte, weil man bald auf seinen Glauben, wenn er auch nicht Sache der Gesinnung geworden war, bald auf seinen äußerlichen Anschluß an die Kirche sein Vertrauen setzte. Man konnte in Sünden

*) Neander, Kirchengeschichte I, 2 S. 877 ff. I, 1 S. 383. 415.

fortleben, oder doch wenigstens sehr fern davon sein, der wahren Heiligung nachzustreben, und doch sich darauf verlassen, daß man ja die von der Kirche überlieferte Wahrheit glaube, und darum sicher sein könne, zur Seligkeit zu gelangen, wenn man auch nach diesem Leben noch die Strafen eines ignis purgatorius durchmachen müsse.

Gegen diesen practisch verderblichen Irrthum trat Pelagius*) auf, und der Kampf gegen denselben hat ihn besonders zu der Entwicklung seines eigenthümlichen Lehrbegriffs veranlaßt. In wahrhaft sittlichem Ernst wollte er gegen den Werth eines solchen Glaubens protestiren und nachweisen, daß viel mehr erforderlich sei, wenn man der göttlichen Strafe entgehen und zu dem ewigen Leben gelangen wolle. Aber freilich ging er in dieser Opposition von demselben falschen Begriff des Glaubens aus, den er bekämpfte, und wollte nur erhärten, daß ein solcher Glaube noch nicht genüge, sondern daß die guten Werke noch hinzukommen müßten; deshalb verwies er den Menschen auf die seiner Natur inwohnende, sittliche Kraft. Augustinus**) bekämpfte denselben Irrthum, aber er ging von einem ganz anderen Gesichtspunct, nämlich von dem richtigen, tiefer gefaßten Begriff des Glaubens aus und bewies, daß das, was Jene Glauben nannten, gar kein Glaube nach dem paulinischen Begriff sei. Das geschah in seinem Werke de fide et operibus. — Mit Augustinus können wir hier als Repräsentanten einer Reaction, die dem Protestantismus verwandt ist, den Jovinianus***) zusammenstellen. Auch ihm diente der tiefere, paulinische Begriff des Glaubens zum Ausgangspunct, und er hat daher für alle, welche durch diesen Glauben die göttliche Lebensgemeinschaft mit Christus empfangen haben, nur eine gemeinsame Kategorie, so daß nur der Glaube bei ihm das Kriterium zur Unterscheidung zwischen denen, die Christen sind, und denen, die es nicht sind, abgiebt. Weil Jovinianus aber diesen Begriff noch freier und unbefangener als Augustinus anwandte, kam er zu Folgerungen, welche in dem Gegensatz gegen die damalige Ansicht von dem christlichen Leben weiter führten und dem Protestantismus näher kamen, als dies

*) Neander, Kirchengesch. II, 2 S. 1076 ff., bes. 1084.
**) Neander, a. a. O. II. 1. S. 205.
***) Neander, a. a. O. II, 1. S. 514 ff.

selbst bei Augustinus der Fall war. Freilich ist es fraglich, ob Jovinianus nicht den paulinischen τρόπος παιδείας nur von dieser einen Seite tiefer erfaßte, dagegen aber das objective Element der paulinischen Rechtfertigungslehre übersah, weil auch bei ihm das subjective Element noch zu sehr vorherrschte. Merkwürdiger Weise können wir gerade bei ihm eine Einseitigkeit vermuthen, welche sich später ebenso der gesunden Auffassung des paulinischen Standpunctes in der Reformation anschloß. Denn während er die willkührliche Unterscheidung von verschiedenen, sittlichen Gesichtspuncten für verschiedene Klassen der Christen richtig bekämpfte, und dagegen die Einheit des göttlichen Lebens, das vom Glauben ausgeht, nachdrücklich betonte, so irrte er doch darin, daß er die Vermittlungen und Uebergangsstufen und damit die Mannichfaltigkeit in dem Entwicklungsprocesse des einen, göttlichen Lebens nicht berücksichtigte; hiernach konnte er alles Gewicht auf die Bewahrung des einmal empfangenen, göttlichen Lebens legen, ohne die nothwendige, fortschreitende Entwicklung desselben genug zu betonen.

Von großer Wichtigkeit war für diese Punkte auch der tief eingreifende Streit zwischen Augustinus und Pelagius. Sind wir berechtigt, bei allen diesen Begriffen dem Augustinus die vollkommene Uebereinstimmung mit dem eigenthümlich paulinischen und mit dem späteren protestantischen Standpunct zuzusprechen, dagegen bei Pelagius nur das Gegentheil hiervon zu erblicken? Allerdings bei dem Begriff des Glaubens hat Augustinus das unleugbare Verdienst, daß er der tieferen Auffassung wieder zu ihrem Rechte verholfen und ihn als Princip einer inneren göttlichen Lebensgemeinschaft zur Anerkennung gebracht hat; er tritt der Veräußerlichung des Glaubens bei Pelagius entgegen und darf von dieser Seite als Repräsentant des paulinischen und des protestantischen Geistes betrachtet werden. Aber in dem paulinischen τρόπος παιδείας hängt doch das Subjective und das Objective, Glaube und Rechtfertigung, genau zusammen. Wird nun in Beziehung auf diese beiden Seiten dasselbe gesagt werden können? Keineswegs. Denn wenngleich nach den gewöhnlichen, geschichtlichen Darstellungen diese Verneinung nicht berechtigt scheint, so bleibt es doch wahr, daß Pelagius dem Protestantismus darin näher als Augustinus steht, daß er den Begriff der Rechtfertigung im objectiven Sinne bestimmt anerkennt, wenngleich er es nicht auf die rechte paulinische

Weise thut, weil ihm der rechte Begriff vom Glauben fehlt. Ja, es wird noch eher eine Verwandtschaft mit dem pauliniſchen Geiſte da möglich ſein, wo es an dem ächten Verſtändniß der Rechtfertigung mangelt, als da, wo der Glaube nicht zum Princip des ganzen chriſtlichen Lebens gemacht wird. Da bei Pelagius der Gegenſatz von Natur und Gnade keine Stelle hatte, ſo konnte er unmöglich den Paulus von dieſer Seite recht verſtehen. Auguſtinus dagegen verſtand zwar unter der iuſtificatio nicht die objective Rechtfertigung, ſondern die Gerechtmachung, die innere Heiligung durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus, in welche man vermittelſt des Glaubens eintritt, ſo daß die gratia iuſtificans bei ihm eben die innerlich heiligende Gnade, die Mittheilung des göttlichen Lebens in der Gemeinſchaft mit Chriſtus iſt, gleichwohl vertrat er den pauliniſchen Geiſt gegenüber dem Pelagius, inſofern als von einer ſolchen tiefen inneren ſittlichen Umwandlung in der Lehre des letzteren gar nicht die Rede ſein konnte. Auguſtinus, der im Zuſammenhang mit ſeinem Begriff vom Glauben das ſubjective Element in der Rechtfertigung beſonders hervorgehoben hat und die iuſtificatio nur in dem ſubjectiven Sinne faßte, wurde auch in dieſem Puncte, wie überall, für die katholiſche Kirche maaßgebend, und von dieſer Grundlage aus begann die ganze ſpätere Entwicklung der kirchlichen Lehre, wie ſie beſonders durch die ſcholaſtiſchen Theologen des 13. Jahrhunderts gegeben wurde. Hängen nun aber, wie bemerkt, die beiden Momente des Glaubens und der Rechtfertigung in dem pauliniſchen τρόπος παιδείας untrennbar zuſammen, ſo mußte auch der pauliniſche Begriff von dem Glauben, wie ſtark Auguſtinus ihn auch hervorhob, dennoch ſeinen Einfluß mehr oder weniger verlieren, weil er nicht mit der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung in Verbindung geſetzt war. Wenn die Reformatoren ſich darum ſonſt gern auf ihre Uebereinſtimmung mit Auguſtinus beriefen, ſo blieb es dem Scharfblick Melanchthon's doch nicht verborgen, daß dieſer Kirchenvater wenigſtens in der Lehre von der Rechtfertigung keineswegs mit dem Princip der Reformatoren in Uebereinſtimmung ſei.

Wenngleich die Entwicklung dieſer Lehre durch die Scholaſtiker — und auf dieſer ruht ja der ganze katholiſche Lehrbegriff — ſich dem Auguſtinus anſchloß, ſo bietet doch die Art, in welcher ſie geſchah, zugleich ein treues Bild von der eigenthümlichen Geſtalt, welche das religiöſe Leben in jener Zeit charakteriſirt. Diejenigen

Denker, welche wirklich von dem christlichen Geiste beseelt waren, vertraten ganz entschieden die Ueberzeugung, daß ein Glaube, der sich durch die Furcht vor den Strafen der Hölle und des Fegefeuers von Sünden abhalten und zu guten Werken hintreiben läßt, den Anforderungen des Christenthums nicht gemäß sei und den Menschen für das ewige Leben nicht befähige; leider aber nahmen sie immer zuerst aus der Empirie diesen ungenügenden Begriff des Glaubens auf, und wollten davon erst hernach den Glauben unterscheiden, welcher allein für das ewige Leben tüchtig mache. Indem sie sich den aristotelischen Distinctionen anschlossen, bezeichneten sie den Glauben in dem ersten Sinne als den gestaltlosen Stoff des Glaubens, fides informis, und forderten als Ergänzung zu demselben noch die bildende Form in dem beseelenden Princip der Liebe. Erst durch die hinzukommende Liebe werde die fides informis zu der fides formata, und in diesem durch die Liebe wirksamen Glauben sei erst der wahrhafte Grund des christlichen Lebens gegeben, deshalb seien auch alle guten Werke nichts, wenn sie nicht aus diesem Grunde hervorgingen. Hierbei erhebt sich aber die Frage, warum man zuerst dasjenige mit dem Namen: Glaube bezeichnete, was doch dem Begriff des Glaubens nicht entspricht, warum man also von einer krankhaften Entwicklung des religiösen Lebens ausging, statt von den gesunden Elementen. Sind zwei Begriffe ihrem Inhalte nach so sehr verschieden wie diese, so darf man auch nicht zur Bezeichnung beider ein gemeinsames Wort gebrauchen. Denn läßt man jenen abusiven Begriff vom Glauben vorangehen, so entsteht die Gefahr, daß dadurch in der Seelsorge, wie in der Mission eine falsche Methode hervorgerufen wird, wie es denn auch wirklich geschehen ist; man sorgt alsdann zuerst nur dafür, die Menschen im Allgemeinen zu dem Glauben an die Kirchenlehre zu führen, und meint, auf diesem Grunde werde man leicht weiter bauen können, während doch das irrthümliche Element des Anfangs die ganze Entwicklung inficirt. Warum will man die Menschen zuerst durch die Schilderung der Höllenstrafen und des Fegefeuers zu der fides informis bringen und sie nicht lieber sogleich auf die rechte Weise zur Buße und von da aus unmittelbar zu dem gesunden Glauben führen? Unterscheidet dieser sich nicht von dem abusiv so genannten gleich von Anfang an in seiner Genesis? Wie ungleich werden daher die Ausgangspuncte des protestantischen und des katholischen Seelsorgers und Missionars sein! Aber eben

so wenig gleichen sich die folgenden Schritte beider, weil der Katholik eine fremde Zuthat fordern muß, durch welche die fides informis zur formata umgebildet wird, während im pauliniſchen und proteſtantiſchen Sinne von Anfang an in dem Weſen des Glaubens die Liebe mit geſetzt iſt, ſo daß der Glaube ohne Liebe gar nicht gedacht werden kann.

Macht ferner erſt die fides formata für das ewige Leben tüchtig, ſo lag die Frage nach den Merkmalen nahe, an welchen der Menſch es erkennen könne, daß er dieſe fides formata beſitze; denn ſie galt ja als das Element der iustificatio, d. h. der innern Gerechtmachung oder der Heiligung, ſie erſt war das ſichere Merkmal davon, daß man zu der Zahl der Prädeſtinirten gehört. Den Glauben in dem zuerſt bezeichneten Sinne betrachtete man nur als ein vorbereitendes Element, durch welches noch Niemand zur Seligkeit gelange, und unterſchied zu dem Ende die gratia gratis data von der gratia gratum faciens; die fides informis galt nur für eine einzelne Wirkung der göttlichen Gnade, aber befähigte noch keineswegs zum ewigen Leben*). Die Folge dieſer Unterſcheidung war, daß kein Scholaſtiker ein ſicheres Kriterium geben konnte, wonach auf die Frage nach dem Beſitze dieſer ſeligmachenden Gnade eine entſcheidende Antwort hätte gegeben werden können. Sollten ſie auf das innere Gefühl von der Kindſchaft Gottes hinweiſen? Aber wie wandelbar ſind gerade die religiöſen Gefühle! Bald treten ſie ſchwächer, bald ſtärker hervor. Reflectirt der Menſch über dieſe wechſelnden Stimmungen ſeines Gemüthes und will er hierauf die Gewißheit ſeines Heiles gründen, ſo muß er ſich folgerichtig in einem fortwährenden Schwanken befinden, ja wird ſogar vielfachen Selbſttäuſchungen preisgegeben ſein. — Oder ſollten die Scholaſtiker den Menſchen auf das Reſultat ſeiner ſittlichen Selbſtprüfung verweiſen, auf ſeine innere, ſittliche Beſchaffenheit, auf ſeine guten Werke? Aber je mehr Jemand in dem chriſtlichen Leben fortſchreitet, deſto tiefer wird er das Weſen des göttlichen Geſetzes erkennen, deſto höher folglich auch die Anforderungen an ſich ſelbſt ſtellen, deſto weniger ſich ſelbſt genügen, oder gar durch die Selbſtprüfung zu der Ueberzeugung kommen, daß er in dem Beſitze der gratia justificans ſei. Das entging den Scholaſtikern nicht, und deshalb ſchloſſen ſie lieber mit dem ungenügenden Ergebniß,

*) Neander, chriſtl. Dogmengeſch. her. v. D. Jacobi II. S. 162.

daß Jemand wohl gewisse Merkmale finden könne, aus denen er zu schließen vermöge, er sei ein Kind Gottes, aber ein sicheres, entscheidendes Kriterium gebe es dafür nicht, wenn man nicht durch eine specielle, übernatürliche Offenbarung dessen versichert werde. Mithin gerade in Beziehung auf die höchste Angelegenheit des Lebens, auf den Grund alles Heils und alles Vertrauens, auf die Gnade Gottes für Zeit und Ewigkeit, wurde der Mensch der größesten Unsicherheit und endlosen Beunruhigungen des Gemüths preisgegeben. Weil aber auf diese Weise kein genügendes Princip für die Grundlage des religiösen Lebens gegeben war, mußte man nothwendig immer mehr in die Abhängigkeit von der äußerlichen Autorität der Kirche gerathen, welche hier mit dem Priesterthum gleichbedeutend ist. Denn wußte Niemand gewiß, ob er die gratia justificans besitze, so wurden immer mehr Mittel nöthig, um sie sich anzueignen, und das Gefühl dieses Bedürfnisses leitete zu der Annahme einer magischen Wirksamkeit der Sacramente, wie zu der hohen Schätzung der priesterlichen Handlungen, und endlich zu der Werthlegung auf vereinzelte gute Werke. Wenngleich diese nach der Kirchenlehre nur als Ausdruck der gottgefälligen Gemüthsbeschaffenheit, der fides formata, ihre Bedeutung haben sollten, so konnten sie doch leicht durch den Begriff des meritum de congruo für sich allein zu einer Vermittlung werden, durch welche man die gratia justificans oder eine Mehrung derselben erlangte. Deshalb suchte man sich in subjective Gefühle zu versenken, und hoffte, darin wenigstens eine subjective Befriedigung zu finden, ja man haschte nach Visionen und besonderen Offenbarungen, oder gab sich in dem Gefühle der Unsicherheit des Gnadenstandes einer peinlichen Askese hin, um sich desto sicherer die gratia justificans zu verschaffen, oder man floh aus der Welt, und zog sich in die Einsamkeit und in die Klöster zurück, um in der Stille das Heil sicherer zu gewinnen. Alles dieses würde sich anders gestaltet haben, wenn ein fester, objectiver Grund des Vertrauens auf die Gnade gelegt worden wäre, auf welchen der Glaube sich hätte stützen können.

Nur ein ausgezeichneter Mann ragte durch die richtige Auffassung der justificatio im objectiven Sinne über seine Zeit und über die vorangegangenen Jahrhunderte hervor: Bernhard von Clairvaux*). Wenngleich er in den meisten, sonstigen Beziehungen

*) Neander, Kirchengesch. V, 2 S. 684. 685. Dess. der heilige Bernhard 2. Aufl. S. 155—160.

ganz der Kirche seiner Zeit angehörte, so erhebt er sich doch durch seinen Begriff von der Rechtfertigung weit über den Standpunct der Scholastik. Es ist merkwürdig, daß ein Einzelner, rein von seinem inneren religiösen Entwicklungsgange aus, eine der großen pauliniſchen Ideen besser und tiefer verstand, als es von den Jahrhunderten zuvor geschehen war! Jedoch nur als ein schnell vorübergehendes Aufflammen des pauliniſchen Geistes tritt uns diese tiefere Erfassung der pauliniſchen Lehre bei Bernhard entgegen, ohne daß eine Opposition gegen die herrschende Kirchenlehre daraus hervorgegangen wäre.

Unter der bezeichneten Ungewißheit über den Besitz des Heils und der Gnade litt auch Luther in hohem Maaße. Von diesem Puncte aus lernte er überhaupt erst die pauliniſche Lehre verstehen, so daß seine Auffassung derselben das Resultat seiner eigensten, innersten Erfahrung war. Luther ist darin der Repräsentant vieler ernsten Gemüther in seiner Zeit, welche durch die gewöhnliche Kirchenlehre nicht zur Ruhe gelangen konnten, weil sie sich mit der Frage quälten, ob sie auch wirklich zu der Zahl der Prädestinirten gehörten. Denn wenn man sie auf die Sacramente, auf Bußübungen, auf gute Werke und Loskaufung der Sünden verwies, so konnte dies Alles ihnen keine Befriedigung gewähren. Luther selbst wurde durch solche in ihm aufsteigende Zweifel in das Kloster zu Erfurt getrieben, weil er meinte, daß er nur das Mönchskleid anzulegen brauche, um ein neuer Mensch zu werden. Wie fühlte er sich aber enttäuscht, als sich dieselben inneren Kämpfe und Zweifel noch immer wiederholten! Damals erlangte bekanntlich der General-Vicar der Augustiner, Johann von Staupitz, einen besondern Einfluß auf ihn, weil er ähnliche Kämpfe durchgemacht und nun Ruhe gefunden hatte. In den kleinen Schriften desselben finden wir, wenngleich noch mit dem katholischen Elemente vermischt, schon den Keim der von Luther durchgeführten Auffassung, indem er, charakteristisch genug, von seinem inneren religiösen Leben aus, das ihn über die Schranken des kirchlichen Lehrbegriffs erhob, eine ganz andre Auffassung in die gewöhnliche kirchliche Terminologie hineinlegte, und den Begriff der gratia gratum faciens, der gewöhnlichen Auffassung durchaus zuwider, dahin deutete, daß sie nicht sowohl die Gnade bedeute, durch welche der Mensch zu einem Deo gratus gemacht wird, die gratia hominem Deo gratum faciens, sondern vielmehr die Gnade, w lche dem Menschen wieder an Gott seine

Freude finden lasse, also genauer eine gratia Deum homini gratum faciens, in welcher der Mensch in völliger Resignation an Gott allein hänge. Gerade von demselben Puncte geht auch Luther aus, indem er, mit gänzlicher Verzichtleistung auf sich selbst, an Christus allein sich hingiebt, wie ja auch die Rechtfertigung durch den Glauben allein die Basis seiner ganzen innern religiösen Entwicklung wurde, weil er darin die Ruhe fand, welche er bei dem Reflectiren über sich selbst vergebens gesucht hatte. Obgleich diese innerliche Richtung des religiösen Lebens, die Beziehung zu Christus allein durch den Glauben als Grund der Rechtfertigung, ihn im Innern eigentlich schon von den Schranken und Fesseln der Kirche freigemacht hatte, so blieb er dennoch willig in denselben, bis der durch die Geschichte herbeigeführte Kampf ihn gegen seine Absicht und seinen Willen dazu brachte, von diesem Princip aus eine neue Gestaltung der Kirche anzubahnen. Der große Einfluß, welchen Luther's Wirksamkeit in jener Zeit ausübte, läßt sich allein daraus genügend erklären, daß er den Gemüthern einen sicheren Grund des Vertrauens in der Gnade Gottes in Christo darbot. Man erwäge nur, wie die Zucht des Gesetzes, das zu dem Bewußtsein der Sünde führt, unter der herrschenden Kirche vorangegangen war, wie die Gemüther von ihrer Sündenschuld auf das Tiefste geängstigt waren, als diese einfache Wahrheit von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche sich Jeder nur anzueignen braucht, durch Luther verkündigt ward und ihnen wirklich Ruhe brachte!

Wer, wie Möhler, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung zuerst verdreht und dann mit falschen Beschuldigungen überschüttet, sollte doch wenigstens nicht außer Acht lassen, welche Wirkungen diese Lehre damals auch bei solchen hervorbrachte, die Luther'n nachher bei der Lossagung von dem Papstthum nicht folgten. Wir verweisen statt alles Anderen nur auf das schöne Bekenntniß des gelehrten Juristen Ulrich Zasius zu Freiburg, welcher, als er schon im Begriffe war, sich von der Reformation abzuwenden, weil er Luther'n in der Opposition gegen das Papstthum nicht folgen konnte, gleichwohl erklärte, daß er ihm in Beziehung auf sein religiöses Leben sehr viel verdanke; durch ihn habe er erst ein Verständniß dafür gewonnen, was wahre Heiligung sei, und daß sie allein durch die Gnade gewirkt werde, so daß der Mensch für alles Gute nur Gott preisen, aber wegen des Bösen nur sich selbst die

Schuld beimessen könne. So strenge man gegen sich selbst darum sein müsse, eben so sehr fordere die Beurtheilung Anderer Schonung und Milde; er könne sich nur glücklich preisen, daß er die Zeit habe erleben dürfen, in welcher Luther diese Wahrheit an das Licht gebracht habe.

Nun waren aber über die Lehre von der Rechtfertigung noch keine öffentlichen Bestimmungen der Kirche ausgesprochen, obgleich die Sache in dem Lehrbegriff der Scholastiker eigentlich bereits entschieden war. Weil man jedoch nicht sagen konnte, daß die Kirche darüber entschieden habe, so wäre es noch immer möglich gewesen, daß der Strom der Reformation wieder in das ursprüngliche Flußbett der Kirche hätte zurückgeleitet werden können, wenn man es nur zugestanden hätte, daß die protestantische Fassung der Rechtfertigung mit keiner von der Kirche ausgesprochenen Lehre in ausdrücklichem, offenem Widerspruche sei, und wenn man sie nur, wenigstens als die Ansicht einer geduldeten Fraction oder Schule, neben der kirchlichen Darstellung der Lehre zugelassen oder sogar für berechtigt erklärt hätte. Es läßt sich immerhin als möglich denken, daß klügere Päpste der weiteren Entwicklung zuvorgekommen wären, und durch einen Compromiß die ganze protestantische Richtung in der katholischen Kirche als eine einzelne, untergeordnete Parthei zurückgehalten und ihre Lehre zu einer Schulansicht herabgedrückt hätten. Als sich schon manche Folgerungen in dem Streit klarer und deutlicher entwickelt hatten, hielt Luther bei den Verhandlungen mit Miltitz immer nur noch an diesem einen Hauptpunct fest, und hätte alles Andere daran gegeben, was nicht im unmittelbarsten Zusammenhang mit diesem Puncte stand. Wie nun, wenn damals noch ein Vergleich geschlossen wäre, in welchem man den Hauptpunct der Rechtfertigung gerettet hätte, während die Reformatoren sich in allem Uebrigen mit der herrschenden Kirche wieder vereinigt hätten? Oder wenn es, der Spaltung ungeachtet, gelungen wäre, die ausgetretenen Wogen dadurch wieder einzudämmen, daß den Reformatoren, unbeschadet der Lehre von der Rechtfertigung, wieder die Aufnahme in den Schooß der Kirche gewährt wäre? Waren doch in der katholischen Kirche selbst, besonders in Italien, unter dem Einfluß der Reformation, ja durch ihre rückwirkende Kraft, manche Reactionen eines innigeren, religiösen Geistes entstanden, so daß eine ganze Parthei reformatorisch und freier gesinnter Theologen sich

dem Augustinus und Paulus näher angeschlossen hatte, sich theils in der Lehre von der Gnade, theils in der Lehre von der Rechtfertigung dem Protestantismus näherte*), und besonders die Lehre von dem meritum in der katholischen Kirche zurückdrängen wollte. Man denke an den bekannten Cardinal Contarini aus Venedig**), den päpstlichen Legaten auf dem Reichstage zu Regensburg, wo er bei den Verhandlungen über das sogenannte Regensburger Interim in der Rechtfertigungslehre den Protestanten Recht zu geben geneigt gewesen wäre, wenn ihm nicht von Rom aus die Hände gebunden gewesen wären. Achtet man auf die Zerwürfnisse, welche das 17. Jahrhundert in der deutschen protestantischen Kirche von der einseitig dogmatischen Richtung aus brachte, und faßt man dabei die auflösenden negativen Elemente in das Auge, welche im 18. und noch mehr im 19. Jahrhundert hervortraten, erwägt man überhaupt alle Wirren, welche sich an die Kirchenspaltung angeschlossen haben, so könnte man geneigt sein, zu meinen, daß es besser gewesen wäre, wenn die eigenthümliche Rechtfertigungslehre der Reformation ohne eine Spaltung der Kirche hätte gerettet werden können, und zwar in der Weise, daß die protestantische Fraction zu einem Salz in der katholischen Kirche selbst geworden wäre, und allmählig die Elemente in ihr, welche dem Christenthum fremdartig waren, überwunden und ausgestoßen hätte.

Indessen dann würde der Protestantismus die große Aufgabe nicht erfüllt haben, welche ihm in der Weltgeschichte zugefallen ist. Er hätte keinen neuen, höheren Standpunct in der Entwicklung des christlichen Princips vertreten. Denn wenn auch früher das christliche Princip gerade in der pauliniſchen Form zu seiner Selbstständigkeit gelangt war und sich im Kampfe mit dem Judaismus behauptet hatte, so würde es doch jetzt keine neue Epoche der Entwicklung begründet haben. Der Umschwung, der in Beziehung auf Leben und Wissenschaft von der Reformation ausgegangen ist, mit Allem, was die Zukunft noch bringen wird, wäre unmöglich geworden; die große Aufgabe, welche dem reformatorischen Princip gestellt ist, und von welcher es bei den mannichfachsten Hemmungen in seinem Laufe

*) Paul Sarpi I. S. 85 Bes. Clemens VII. Breve de 15. Jan. 1530 bei Raynald h. a. Nr. 51.

**) Gieseler, Kirchengesch. III, 1. S. 310, 496, 503 ff.

nicht abgegangen ist, wäre dem Bewußtsein entschwunden. Um diesen Preis wäre aber eine solche mildere Entwicklung zu theuer erkauft worden. Dazu kommt, daß Manches, worin wir jetzt nur die Folgen der Reformation sehen, auch ohne die Spaltung eingetreten wäre und wenn es nicht mit der nöthigen Freiheit hätte auftreten können, zwar im Schooße der Kirche hätte geheim gehalten werden können, aber nur, um hernach desto zerstörender zu wirken. Ueberhaupt aber war es nicht möglich, dies Princip, welches eine neue Gestaltung der Kirche in seinem Schooße trug, gänzlich zurückzudrängen. Der Versuch wäre vielleicht für den Augenblick gelungen, aber nachher würden die in dem Princip begründeten Folgerungen nur mit um so größerer Macht und unerbittlicherer Strenge gezogen sein; sie konnten nun einmal nicht verborgen bleiben, weil die Geschichte jeden vorhandenen Keim auch ausreifen läßt.

Als die Reformation aus dieser Lehre alle in ihr begründeten Folgesätze ableitete, zeigte sich der verborgene Gegensatz in seiner ganzen, schneidenden Schärfe. Das Tridentinische Concil handelte seinen Grundsätzen getreu, wenn es in seiner VI. Session die protestantische Lehre von der Rechtfertigung verdammte und den dogmatischen Sätzen kirchliche Geltung verlieh, welche in der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts consequent und dem Geiste der Kirche gemäß ausgebildet worden waren. So findet sich im 11. Canon dieser Sitzung der Satz ausgesprochen: Wenn Jemand sagt, daß der Mensch gerechtfertigt werde entweder durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi allein, oder durch die Vergebung der Sünden allein, ohne die Erwähnung der Gnade und Liebe, welche durch den heiligen Geist in dem Herzen ausgegossen ist, und welche demselben wirklich einwohnt, oder wenn Jemand sagt, daß die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, allein die objective Gnade Gottes sei, der favor Dei als etwas Immanentes, der sei verdammt. Im 12. Canon heißt es: Wenn Jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts Anderes, als das Vertrauen auf die göttliche, die Sünden vergebende Barmherzigkeit Gottes um Christi willen, oder dies Vertrauen sei es, durch welches wir gerechtfertigt werden, der sei verdammt. Der 13. Canon bestimmt: Wenn Jemand sagt, daß dem Menschen, um die Vergebung der Sünden zu erlangen, der feste Glaube nöthig sei, daß ihm um der göttlichen Barmherzigkeit willen die Sünden vergeben seien, der sei verdammt. Offen und klar ist

hier also der Gegensatz der subjectiven Rechtfertigungslehre gegen die objective ausgesprochen; daraus folgt, daß der Mensch keine Sicherheit darüber haben kann, ob er die gratia justificans besitze oder nicht; ja ein solches Vertrauen wurde anmaßlich und frevelhaft genannt, wie die Tridentinische Synode im 9. Canon der VI. Session sagt: Sowie kein Frommer zweifeln soll an dem Verdienst Christi, an der Kraft der Sacramente und an ihrer Wirksamkeit, so muß Jeder, wenn er sich selbst und seine eigene Schwäche und Unfähigkeit anblickt, für seinen Gnadenstand fürchten, da Niemand mit einer Gewißheit des Glaubens, bei welcher kein Irrthum möglich ist, es wissen kann, ob er die göttliche Gnade erlangt hat. Wir sehen, daß dem zuversichtlichen Vertrauen gegenüber, welches die protestantische Auffassung durch die Beziehung auf die objectiv geschehene Erlösung gewinnt, es nur den schwankenden Gemüthszustand giebt, welchen die katholische Auffassung dadurch hervorruft, daß sie Alles nur von der subjectiv geänderten Beschaffenheit des Menschen in der justificatio abhängig macht.

Möhler macht zwar gegen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung im objectiven Sinne die Einwendung, daß sie nur aus einem Mißverständniß der biblischen Ausdrucksweise, wie überhaupt der alten Sprachweise hervorgehe. Weil diese gern das äußerlichste Moment, in welchem die Sache selbst in die Erscheinung trete, für das Wesen der Sache selbst setze, so sei der menschlich gedachte Act der Freisprechung des Sünders durch Gott an die Stelle der ganzen göttlichen Thätigkeit getreten, durch welche der Mensch mit dem göttlichen Leben erfüllt werde. Ein großes Mißverständniß sei es aber, wenn man, anstatt den ganzen Begriff der Handlung zu umschreiben, nur ein einzelnes Moment desselben herausgreife und damit Alles veräußerliche. Aber Möhler hat den an sich richtigen Canon in diesem Falle nicht richtig angewandt; denn muß man auch die von Möhler bezeichnete Regel von den göttlichen Dingen, inwiefern sie in die Erscheinung treten, gelten lassen, so handelt es sich doch an dieser Stelle vielmehr um ein außerzeitliches Handeln Gottes, und gerade diesen Begriff hat Möhler durchaus mißverstanden. Denn was versteht Paulus unter dem δικαιοῦν Gottes? Nicht gerade die Anwendung des objectiven, göttlichen Rathschlusses von der Erlösung auf den Einzelnen, der durch den Glauben auf denselben eingeht? Der Einzelne soll also von sich selbst und all

dem Seinen absehen, und sein Vertrauen auf den objectiven, göttlichen Gnadenwillen allein gründen, darum sich ihm ganz hingeben, um sich anzueignen, was die göttliche Gnade ihm dargeboten hat; der Glaube bezeichnet dann eben nichts Anderes, als diesen Act der Hingebung an die objective, rechtfertigende, göttliche That. Mit dieser ist allerdings nothwendig eine Mittheilung des göttlichen Lebens an den Gläubigen gesetzt, so daß Gott denjenigen, welcher sich im Glauben an Christum hingiebt, nur noch in Christo als eins mit demselben und darum als gerecht anschaut; damit ist die Lebensgemeinschaft des Gerechtfertigten mit Christus von selbst gegeben und zwar ihr Anfang wie ihre fortgehende Entwicklung. Aber freilich dies Ziel wird nur annähernd und successiv in der Zeit erreicht, so daß mannichfache Kämpfe und Trübungen nicht ausbleiben; daher kann der Mensch nie Ruhe gewinnen, wenn er auf die zeitliche Erscheinung hinblickt, die ihn ja nur Unvollkommnes wahrnehmen läßt. In der göttlichen Idee hingegen ist mit einem Male vorhanden, was sich in der Zeit nur allmählig verwirklicht, so daß, wenn nur der Mensch im Glauben beharrt, Alles in ihm zur Verwirklichung kommt, was in der göttlichen Idee liegt, bis zur Vollendung des göttlichen Lebens in uns. Darum weist Paulus den Menschen mit seinem Vertrauen Röm. 8, 30 nicht auf sein subjectives, christliches Leben hin, sondern auf den Rathschluß Gottes. Wir sehen, daß Möhler den Sinn der pauliniſchen Lehre durchaus verkannt hat, wenn er die ganze Eigenthümlichkeit derselben aus einer bloßen Metonymie der Sprache erklären zu können glaubt. Hätte er Bernhard von Clairvaux, welcher tief in den Zusammenhang der pauliniſchen Lehre eingedrungen ist, zu seinem Führer gewählt, so hätte er sicher einen viel richtigeren Blick gethan.

Eigentlich ist mit dem Gesagten auch schon die andere Einwendung Möhler's beseitigt, wenn er fragt, wie es sich doch denken lasse, daß Gott den in der Sünde verharrenden Menschen als einen Gerechten betrachten, also gleichsam nicht sehen sollte, was vorhanden ist. Entrüstet ruft er aus: welcher Widerspruch! welcher Anthropopathismus! Aber nach dem Gesagten tritt derjenige, welcher sich durch den Glauben das objective Element der Rechtfertigung aneignet, eben dadurch dem Princip und der ganzen Richtung nach aus dem Zusammenhang mit der sündigen Welt heraus und geht in die Lebensgemeinschaft mit Christus ein, weil er sich von sich selbst abwendet und

zu Christus hineilt. In diesem inneren Act aber liegt dem Keim und Princip nach schon der ganze Entwicklungsproceß des göttlichen Lebens beschlossen, welches die menschliche Natur immer mehr durchdringen soll. Denn wenn Gott den Sünder als gerecht betrachtet, so ist dies keine Handlung der Willkühr, sondern das Recht dazu ist darin begründet, daß der Mensch sich Christo hingiebt und sich dasjenige aneignet, was die Gnade Gottes ihm verleiht, dann aber auch darin, daß für Gott sich die Menschheit nur in den beiden Typen, in Adam und Christus darstellt. Wenn Möhler weiter behauptet, daß man sich die protestantische Vorstellung nicht anders zurecht legen könne, als wenn die Sünde als nothwendig und in dem Gesetz der endlichen Entwicklung begründet angesehen werde, so dürfen wir uns der Widerlegung dieser falschen Consequenz überhoben erachten, weil sie aus unsrer Darstellung des Ideenzusammenhanges im Protestantismus sich von selbst ergiebt. Nach Möhler soll die katholische Kirche durch ihre eigenthümliche Stellung in dem großen Entwicklungsprocesse der Menschheit vor jenem Mißverständnisse in der Rechtfertigungslehre bewahrt sein und überhaupt die Anschauung und die Sprache der alten Welt besser verstehen als der Protestantismus; denn weil ihr Anfang sich an das Ende der alten Welt anschließe, so sei sie von Anfang an unmittelbarer von der Anschauungsweise der alten Welt berührt worden, wenn sie auch darüber nicht mit Bewußtsein reflectirt habe; deshalb verstehe sie namentlich den Begriff der justificatio richtig. Aber diesen angeblichen Vorzug können wir der katholischen Kirche von vorn herein nicht einräumen, weil beides, die Anschauungsweise und die Sprache der alten Welt, eben nur durch die sondernde Reflexion recht verstanden werden kann; wo es an dieser mangelt, werden sich unwillkührlich und unbewußt die Zustände der alten und der neuen Welt in der Vorstellung mit einander vermischen, so daß die Gedanken der alten Welt unwillkührlich und unbewußt in die des Christenthums übertragen werden. Gerade die katholische Dogmatik leidet von Anfang an an dem auffallenden Mangel einer scharf unterscheidenden Reflexion, weil sie sich gewöhnte, die Elemente, die wie von selbst in das Leben übergegangen waren, ohne Weiteres in das kirchliche Bewußtsein und in die Dogmatik aufzunehmen, statt zuerst zu sondern, was dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums entsprach, und was früheren, überwundenen Entwicklungen angehörte.

Dadurch bildete sich unwillkührlich und unbewußt eine Vermischung vorchristlicher und christlicher Standpuncte. Ja, gerade auf die justificatio paßt Möhler's Behauptung um so weniger, als die Entwicklung der römischen Kirche gar nicht von dem Boden der griechischen Sprache ausging, auf welchem der Begriff der δικαίωσις heimisch war. Weil sie sich an das lateinische Wort hielt, ohne das griechische zu vergleichen, war sie um so weniger zum rechten Verständniß dieser Lehre befähigt. Denn ohne Zweifel hat der lateinische Name viel dazu beigetragen, die Ausdeutung von einer inneren Gerechtmachung zu befördern.

Auf eigenthümliche Weise bringt Möhler endlich noch den katholischen und protestantischen Gedanken von der Kirche mit der Lehre von der Rechtfertigung in Verbindung. Weil die justificatio, wie er meint, von den Protestanten nur äußerlich gefaßt werde, als ob sie dem Menschen kein neues Princip eines heiligen Lebens mittheile, welches die alte sündige Richtung zu überwinden vermöge, so habe bei ihnen nur eine bloß innerliche Kirche Raum; denn sie könnten ja keine Kraft nachweisen, welche die Kirche in der Erscheinung gestalte. Und allerdings leiten wir den protestantischen Begriff von der Kirche aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ab, aber gerade dies innerliche Element hat die Kraft in sich, die äußere Erscheinung der Kirche hervorzurufen und zu gestalten. Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß die wahre Kirche nur von diesem inneren Princip, von Christus, als dem Lebensprincip, ausgehen kann; diese innere Gemeinschaft könnte jedoch nicht wirklich bestehen (das liegt in ihrem Wesen), ohne zugleich eine äußerliche Kirche aus sich zu erzeugen; wohl aber kann es geschehen, daß die Kirche in der Veräußerlichung ihr eigenes Selbst und ihr wahres Wesen vergißt, wie es im Katholicismus geschehen ist. Wir werden wieder umgekehrt behaupten müssen: weil in dem Katholicismus der Glaube nur äußerlich gefaßt wird, so folgt daraus auch die Veräußerlichung des Begriffes von der Kirche.

Werden wir aber gerade bei dieser Lehre Recht und Unrecht immer nur auf einer Seite sehen können? Wird es hier gar keine Vermittlung geben können? — Beginnen wir mit dem letzten Puncte, so sind ja manche Ausgleichungen der Lehre schon versucht

worden. Wir wollen nicht jene merkwürdige Ausdeutung der Rechtfertigungslehre dafür erwähnen, welche schon bei einem Vergleichsversuche auf dem Reichstage zu Augsburg unternommen wurde. Wie Melanchthon erzählt, erklärte dort Jemand, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bedeute ihrem ursprünglichen Sinne nach nichts weiter, als daß Alles von der Gesinnung ausgehen müsse, also eine Rechtfertigung aus der Gesinnung statt durch den Glauben; natürlich konnte er dafür gar manche Stellen aus den Alten, nur nicht aus der Bibel anführen, wie ja auch die Rationalisten der neueren Zeit von einer Rechtfertigung durch die Ueberzeugungstreue sprachen. Aber auch Andersgesinnte fürchteten sich vor der Veräußerlichung oder vor dem Mißverständnisse des Rechtfertigungsbegriffes, es herrschte bei manchen von ihnen selbst ein einseitiges, subjectives Element vor, und solche schlugen noch andre Vermittlungen vor, in denen man von dem Protestantismus den rechten Begriff des Glaubens und von dem Katholicismus die subjective Auffassung der Rechtfertigung festhalten und mit einander verbinden wollte; nur verwahrte man sich dabei gegen alle katholische Abhängigkeit von der Kirche und gegen alle Verdienstlichkeit, so daß unter der justificatio nur das göttliche Leben verstanden werden sollte, welches aus der Lebensgemeinschaft mit Christus entspringt, und durch den Glauben angeeignet wird. Diese Versuche gingen zuerst von Andreas Osiander in Königsberg, sodann von Mystikern und zuletzt in ähnlicher Weise von Schleiermacher aus. Aber es hängt in dem protestantischen Princip die subjective und die objective Seite, Glaube und Rechtfertigung, so enge zusammen, daß eins mit dem andern seine wahre Bedeutung verliert; freilich kam in den Zeiten der Reformation diese Zusammengehörigkeit nicht immer zu ihrem Rechte. Ja, schon Augustinus hatte zwar den protestantischen Begriff vom Glauben, nicht aber den von der Rechtfertigung, daher finden sich bei ihm wohl Anklänge an den reformatorischen Standpunct, aber er ist nirgend von ihm durchgeführt, sondern der große Vortheil der protestantischen Auffassung geht ihm wieder durch die blos subjective Auffassung des Begriffs der justificatio verloren.

In der neuesten Zeit hat Thiersch in seinen bekannten Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, in dem Begriff von der Kindschaft Gottes, von der *υἱοθεσία*, eine Ausgleichung des

protestantischen und katholischen Gegensatzes gesucht, ohne jedoch damit glücklicher als seine Vorgänger zu sein. Denn der eigentliche Streitpunct wird von ihm höchstens zurückgeschoben und verdeckt, aber nicht entschieden und gelöst, weil immer wieder die Frage entsteht, wie denn der Mensch zu einem Kinde Gottes werde, und worauf denn eigentlich das Bewußtsein dieser Kindschaft sich stütze. Sobald man aber mit der Antwort auf diese Frage Ernst macht, bricht der Unterschied der beiden Richtungen, der subjectiven und der objectiven, wieder klar und unverhüllt hervor.

Ist aber in der paulinischen Auffassung wirklich das Christenthum vollkommener entwickelt als bei Jacobus, so ist auch das protestantische Princip allein der freien und gesunden Entwicklung des christlichen Lebens förderlich. Nur werden noch manche Mängel an ihm gehoben werden müssen, mit welchen es in der Zeit, in welcher es zuerst auftrat, noch behaftet war. Denn während die katholische Auffassung die allmählige Entwicklung des christlichen Lebens aus dem frühern Zustande heraus und seine mannichfaltigen Abstufungen anerkennt, geht der Protestantismus von der Idee und dem Princip des christlichen Lebens selbst aus und es erscheint ihm hiernach dasselbe als in sich identisch und seinem eigensten Wesen nach unveränderlich. Dadurch leidet aber die ganze Betrachtung wieder von einer andern Seite, insofern ihr die rechte Vollständigkeit fehlt; denn ist auch in Allen, die wahrhaft an den Erlöser glauben, das Princip des einen göttlichen Lebens dasselbe, so giebt es doch eine genetische Entwicklung zum Christenthume hin, sowie eine allmählige, fortschreitende Entfaltung des christlichen Standpunctes selbst. Es giebt Uebergänge, die von der Sünde in das neue Leben hinüberführen, und in denselben läßt sich eine stufenmäßige Folge wahrnehmen. Darf das Alles übersehen werden oder auch nur unberücksichtigt bleiben? Ist dies aber bisher im Protestantismus mehr oder weniger geschehen, so sahen wir bereits, daß die Schuld nicht sowohl an dem Princip desselben liegt, sondern vielmehr zunächst an seiner mangelhaften Anthropologie, welche mehr den Gegensatz, als den Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und Menschlichen erkennen ließ; sodann aber auch daran, daß man im Gegensatz gegen den Katholicismus meinte, man brauche den einmal verliehenen Gnadenstand und die Rechtfertigung durch den Glauben nur weiter zu behaupten, und sich vor dem Verlust der empfangenen Gnade zu hüten,

so daß jede Entwicklung und jeder Fortschritt auf dem neuen Standpunct ausgeschlossen wäre — eine Einseitigkeit, welche wir auch schon bei dem Vorläufer des Protestantismus, dem Jovinian, bemerkten. Wie ist es aber möglich — müssen wir dieser einseitigen Betrachtungsweise gegenüber fragen — den einmal gewonnenen Gnadenstand ohne einen fortschreitenden Kampf mit allem Entgegenstehenden, also mit den Reactionen der Sünde, festzuhalten? Kann denn ein neu auftretendes Princip in seiner Reinheit erhalten und vor Trübungen anders bewahrt bleiben, als wenn es in einer fortschreitenden Entfaltung seines innersten Wesens erhalten wird? So bedarf das bloß conservirende Element einer Ergänzung dadurch, daß das Princip des Glaubens das ganze Leben durchdringt; damit ist das ganze eigenthümliche Wesen der christlichen Sittenlehre ausgesprochen und begründet, welche die Rechtfertigung durch den Glauben zum Princip für die sittliche Verklärung des ganzen Lebens und aller Verhältnisse der Menschheit macht. Gerade dieser Gesichtspunct trat aber nachher besonders bei den Lutheranern zurück, weniger bei den Reformirten; ihn zu verfolgen und durchzuführen, ist wieder eine der Aufgaben, deren Lösung der Reformation noch für die Zukunft geworden ist. Dieser Mangel haftet jedoch nicht dem Princip der Reformation an, sondern er ist nur aus einer demselben zufällig beigemischten Einseitigkeit hervorgegangen. Nach dem richtig aufgefaßten protestantischen Princip schafft der durch die Liebe thätige Glaube aus innerem Drange die äußere Darstellung des im Innern verborgenen, göttlichen Lebens und treibt den Menschen in immer neuer Hingebung an die objectiv gegebene göttliche Gnade an, rüstig vorwärts zu streben, ohne sich durch die Reflexion über seine eigenen Mängel irre machen zu lassen.

Ganz anders verhält es sich mit der katholischen Lehre von den guten Werken, welche, wie es das Tridentiner Concil im Zusammenhang mit der katholischen Rechtfertigungslehre behauptet, das ewige Leben und eine immer größere Mehrung der Gnade verdienen sollen. Freilich wird in dem katholischen Lehrbegriff bei den Scholastikern immer dabei die Lebensgemeinschaft mit Christus, die gratia justificans, vorausgesetzt, wenngleich freilich nach ihrer Lehre keiner dessen gewiß sein konnte, daß er sie habe. Aber gerade diese Ungewißheit trug besonders dazu bei, daß in der Praxis die guten Werke für sich und vereinzelt als verdienstlich betrachtet wurden.

Freilich kennt auch das neue Testament den Begriff des Lohnes; aber hier soll er nur ausdrücken, daß in dem Reiche der Gnade eine Verhältnißmäßigkeit zwischen den Mittheilungen Gottes und der Empfänglichkeit des Menschen besteht, mit andern Worten, daß nur dem Glauben, welcher sich durch ein seinem göttlichen Keime entsprossenes Leben bewährt, die Erlangung der Seligkeit gewiß sei. Es handelt sich also nur um die Bewahrheitung des Glaubens, welcher die Rechtfertigung ergreift, nicht aber soll die Aussicht auf Lohn der Antrieb zum Handeln sein. Vielmehr gewährt der innere Drang der Liebe, die in dem Glauben wurzelt, die Aussicht, daß sie auch wirklich zum Ziele gelangen werde. Der Katholicismus dagegen will gute Werke gethan wissen, um durch dieselben das ewige Leben zu erlangen; das ist aber durchaus unbiblisch. Auch wird durch die Lehre von den guten Werken das Sündenbewußtsein des Menschen sehr geschwächt; denn obgleich das Gefühl davon, daß allem Guten im Menschen die Sünde noch anklebt, eigentlich allem Schwanken in der katholischen Lehre von der justificatio zu Grunde liegt, so findet es doch der katholischen Standpunct anstößig, daß nach protestantischer Anschauung auch in allen guten Werken immer noch das sündige Element sich vorfinde und wahrnehmen lasse; ohne sie recht zu verstehen, hat das Tridentinische Concil diese Anschauung verdammt, indem es die Behauptung mit dem Anathema belegt, daß die guten Werke peccata venialia seien. So zeigt sich denn auch Möhler über diesen Ausspruch der Reformatoren entrüstet, und beschuldigt sie, daß die Rechtfertigung nach ihrer Auffassung bei dem sündigen Menschen Alles beim Alten lasse. Aber gerade dieser Satz zeugt davon, welch' eine tiefere Erkenntniß, sowohl des menschlichen Innern, als auch des Sittlichen überhaupt durch die Reformation aufgeschlossen ist. Wenn irgend ein Moment in dem christlichen Leben durchaus sündlos sein könnte, so müßte consequenter Weise überhaupt die Sündlosigkeit als möglich in demselben gesetzt werden. Ist dies letztere nicht möglich, so muß auch jeder einzelne Theil des Lebens immerfort noch als mit der Sünde behaftet betrachtet werden. Dieser Schluß ist so einfach und klar, daß nur eine sehr oberflächliche Ansicht von dem Zusammenhang des sittlichen Lebens, ein ganz falscher Atomismus, ihm die Anerkennung versagen kann. Die Erfahrung beweist es, daß in dem christlichen Leben jedes einzelnen zwei Factoren

vorhanden sind, das neue Princip, welches von der Gemeinschaft mit Christus ausgeht, und das alte selbstische Element, durch welches das erstere fortwährenden Trübungen ausgesetzt ist, so daß es sich nur in stetem Kampfe behaupten kann; es wird sich sogar in Allem, was von dem ersteren stammt, der schädliche Einfluß des zweiten unschwer nachweisen lassen, wenn man nur die guten Werke im Zusammenhang mit der Gesinnung auffaßt. Wenngleich sie darum von dem Christen in einem ganz andern Sinne als früher vollbracht werden, so sind sie dennoch von der ihm anhaftenden Sünde nothwendig berührt und befleckt. Wenn daher das Tridentinische Concil den protestantischen Satz verdammte, daß auch der Gerechtfertigte keine wahrhaft guten Werke vollbringen könne, so braucht man nur den Begriff der guten Werke auseinander zu setzen, um sich gegen diese ungerechte Verdammung und den bloßen Wortstreit zu verwahren. Durch alle diese Betrachtungen wird es immer auf's Neue bestätigt, daß nur diejenige Rechtfertigungslehre bestehen kann, deren Basis die Hingebung an die objective Thatsache der Erlösung ist, mithin die gläubige Anschließung an Christum, den allein Sündlosen und Heiligen; daraus folgt, daß Alles nur insofern wahrhaft gut ist, als es in der Lebensgemeinschaft mit ihm begründet ist.

Von diesem wichtigen Punkte darf ein andrer nicht getrennt werden, welcher tief in das Wesen der Sittenlehre eingreift, wir meinen die Lehre von dem göttlichen Gesetze und von der christlichen Vollkommenheit.

5. Von dem göttlichen Gesetze und von der christlichen Vollkommenheit.

Wenn der Protestantismus das göttliche Gesetz unter dem Gesichtspunct auffaßt, wie es sich uns in der Bergpredigt darstellt, so wird der Christ zwar der Erfüllung desselben immer nachstreben müssen, und auch stets neue, göttliche Kräfte dazu erhalten; doch wird ihn dabei stets das tiefe Bewußtsein dessen begleiten, wie viel ihm noch daran fehle, daß er es recht beobachte und halte. Erst wenn das Leben ganz und gar zum vollkommnen Ausdruck des Gesetzes geworden ist, hat man seinen Forderungen genügt. Wenn nun das Tridentinische Concil gerade über die protestantische Lehre das Anathema aussprach, daß der Mensch das Gesetz nicht erfüllen könne,

weil die praecepta Dei impossibilia seien, so hätte es nur der rechten Verständigung bedurft, um eine Ausgleichung herbeizuführen; man hätte nur die relative von der absoluten Erfüllung zu unterscheiden brauchen. Statt dessen behaupten die Katholiken, (und Möhler hebt es recht geflissentlich hervor), daß der Gerechtfertigte allerdings im Stande sei, das Gesetz zu erfüllen, daß es sogar einen noch höheren, über das Gesetz hinausgehenden Standpunct des christlichen Lebens gebe, auf welchem man mehr thue, als das Gesetz verlangt; darin zeige sich die höhere, christliche Vollkommenheit, welche in der Beobachtung der Rathschläge Christi bestehe, der sogenannten consilia evangelica im Gegensatz gegen die praecepta; damit schreite man über die gesetzliche Pflichterfüllung hinaus und es resultirten daraus die sogenannten opera supererogationis, welche in der katholischen Lehre von den Heiligen dann wieder aufgenommen werden. Zur Beobachtung der praecepta sei freilich ein Jeder verpflichtet, aber die Befolgung der consilia könne nur freiwillig übernommen werden, somit nur durch ein besonderes Gelübde. Denn wird die an sich freie Beobachtung der consilia durch ein Gelübde für Jemanden zur Pflicht, so ist auch die Vernachlässigung oder gar Unterlassung derselben für ihn Sünde, weil er sie einmal vor Gott übernommen hat.

Sind dies die Gegensätze im Allgemeinen, so gehen wir jetzt zu ihrer genetischen Entwicklung über.

Schon in den frühesten Zeiten der ersten Jahrhunderte bildete sich die Ansicht, als ob es etwas Höheres, als die Beobachtung des Gesetzes, für den Christen gebe, und wie sie schon unter den Juden sich findet, so können wir auch ein jüdisches Element in dieser Annahme erkennen, wenngleich damit keineswegs behauptet sein soll, daß sie durch den äußerlichen Einfluß des Judenthums den Eingang in die christliche Kirche gefunden hätte. Vielmehr lag ihr Keim in der Entwicklung des Christenthums selbst; indem es von seiner ursprünglichen Höhe herabsank, streifte es an das Jüdische an. Wir hören dieselbe Ansicht schon aus der Frage des Reichen an Christus herausklingen, der Matth. 19, 16 ff., Luc. 18, 18 danach forscht, was er thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, während er sich doch für überzeugt hielt, daß er alle Gebote des Gesetzes vollbracht habe; er erwartete also, es würde ihm noch etwas Uebergesetzliches

vorgeschrieben werden. Unter den Christen gab von der einen Seite eine unklare Auffassung des Begriffes vom Gesetz, von der andern Seite das Mißverständniß mancher Worte Christi zu diesem Irrthum Anlaß. Denn der Begriff des Gesetzes hat eine zwiefache Auffassung erlitten, und beide müssen wohl auseinander gehalten werden. Man kann darunter das ewige, göttliche Gesetz seinem ewigen Inhalt nach, das Sittengesetz an sich verstehen, oder auch nur die besondere Form meinen, in welcher das positive Gesetz durch Moses bekannt gemacht ist, um die Grundlage des jüdisch-theokratischen Staates zu bilden. Ja, sogar das mosaische Gesetz selbst kann man entweder seinem tieferen, ihm zu Grunde liegenden Wesen nach betrachten, sofern es die Darstellung des ewigen, göttlichen Gesetzes in temporärer und volksthümlicher Form ist, indem man alle Gebote mit dem einen Gebot in Zusammenhang setzt, Gott über Alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst, oder man zerstückelt das Gesetz in seine einzelnen Theile, in vereinzelte und äußerlich gefaßte Gebote und fordert die buchstäbliche Befolgung derselben ohne Rücksicht auf ihren inneren Zusammenhang mit dem Gebote der Liebe; gegen diese letztere Anschauung richtet sich die Bergpredigt. Wenn man diese beiden Auffassungen des Gesetzes nicht von einander unterschied, sondern es nur in dem zweiten, untergeordneten Sinne ansah, so konnte man freilich meinen, daß es eine sittliche Entwicklung gäbe, welche über das Gesetz hinausgeht. Aber dieser veräußerlichte Begriff des Gesetzes geht überhaupt das christliche Leben und den sittlich religiösen Standpunct gar nichts an, sondern ihm gegenüber behält Agricola Recht, wenn er sagt: Das Gesetz gehört auf das Rathhaus und nicht auf die Kanzel*); aber dann muß man freilich nicht allein sagen: der Christ kann mehr thun, als das Gesetz verlangt, sondern er muß mehr thun. Der andere Entstehungsgrund dieser Ansicht lag darin, daß das rechte, tiefe Bewußtsein über das Wesen der Sünde noch nicht aufgegangen war; denn dies setzt einen klaren Blick in die Anforderungen des Gesetzes voraus. Kann man ohne denselben wohl in vielen einzelnen Regungen, insbesondere der Sinnlichkeit, Sünde sehen und gegen sie kämpfen, so bleibt doch ihre

*) Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffs V, 1. S. 22. Anm. 33 vergl. Luther's 3. Disputation geg. Agricola Opp. ed Walch. XX. S. 2035 ff.

Wurzel in dem Egoismus, in dem Gegensatz des creatürlichen Willens gegen den göttlichen noch gänzlich verborgen.

Ein weiterer Anschließungspunct für diese flache Anschauung lag in dem mangelhaften Verständnisse der Worte Christi. Denn je tiefer und unerschöpflicher ihr Inhalt ist, desto mehr fordern sie auch, daß man nicht bei dem Buchstaben, also bei der Oberfläche stehen bleibt, sondern auch wirklich in ihre Tiefen hinabsteigt; man wird sogar irren müssen, wenn man nur an den Buchstaben und an das Einzelne sich hält, anstatt Buchstaben und Geist in nothwendige Wechselwirkung treten zu lassen. — Sogleich in den ersten Jahrhunderten beschritt man die entgegengesetzten, obwohl doch auch wieder in sehr genauer Verbindung mit einander stehenden Abwege; auf der einen Seite machte sich die falsch buchstäbliche Auffassung geltend, auf der andern Seite erkannte man das Ungenügende derselben an und strebte nach der Erforschung des Geistes, aber dachte nicht daran, diesen aus dem Buchstaben herauszulocken, sondern gerieth in ein willkührliches Allegoristren; denn nur die Ableitung des Geistes aus dem Buchstaben nach den Gesetzen der menschlichen Sprache und des menschlichen Denkens kann zu dem richtigen Verständniß führen. Der erste Irrweg ließ in den Worten Christi an den Reichen (Matth. 19, 16 ff.) die Unterscheidung der praecepta und consilia, der Gebote und einer übergesetzlichen Vollkommenheit finden, als ob Christus zuerst nur die Beobachtung der Gebote verlangt hätte, und als hätte er, da der Reiche erklärt, diese seien schon von ihm erfüllt, noch ein Zweites hinzugefügt, was er thun müsse, um vollkommen zu werden. Wäre man nur tiefer auf Christi Worte eingegangen, der offenbar dasjenige, was der Reiche unter der Beobachtung der Gebote des Gesetzes meinte, nicht für genügend ansah, um das ewige Leben zu erlangen! Faßte Christus, wie die Bergpredigt zeigt, das Gesetz in seiner tiefen, geistigen Bedeutung, nach welchem es durch die Liebe erfüllt wird, so giebt es keine Pflichterfüllung, welche darüber hinausgehen könnte, und der Herr sollte von einer solchen geredet haben? Auch der Zusammenhang selbst beweist, wie sehr Christus fern davon war, dem Reichen zuzugeben, daß er die Gebote des Gesetzes erfüllt habe; er sagt es ihm ja nachher ausdrücklich, daß er in seinem gegenwärtigen Zustande von dem Reiche Gottes ausgeschlossen sei. Also konnte Christus unter der Vollkommenheit, von der er

sprach, keine andere meinen, als die, welche in der Erfüllung des Gesetzes besteht. Aber warum drückte er sich in dieser doch immer mißverständlichen Form aus? Offenbar, um den Reichen von dessen eigenem Standpunct aus zu dem Bewußtsein zu führen, wie viel ihm noch daran fehle, daß er das Gesetz wirklich erfüllt habe. Aber anstatt ihm dies geradezu zu sagen, läßt er ihn an sich selbst die Probe machen, greift ihn gerade von der Seite an, an welcher er sich am meisten eine Blöße gab, und läßt ihn das Gebrechen entdecken, welches gerade ihn besonders an der Erfüllung des Gesetzes hinderte, nämlich seine Liebe zu den irdischen Gütern, seine Anhänglichkeit an den Reichthum; denn wo diese Liebe zu den zeitlichen Dingen herrscht, und nicht die Gesinnung, die Alles auf Gott bezieht, da ist der Mensch von der Erfüllung des Gesetzes fern, weil diese nur von der Liebe zu Gott ausgeht. Der Reiche sollte es also an sich selbst erfahren, wie verkehrt sein sittlicher Dünkel sei, und wie fern er darum noch von der wirklichen Beobachtung der Gebote sei, wie viel ihm also daran fehle, Etwas thun zu können, was über das Gesetz hinausgehe. Versteht man darum diese Worte richtig, so drücken sie das gerade Gegentheil von der Ansicht aus, welche man damit vertheidigen wollte; sie bezeichnen, daß die wahre Vollkommenheit nichts Anderes als die Erfüllung des Gesetzes selbst sei.

Dieser Irrthum stand auch mit der bemerkten Veräußerlichung des Begriffes von dem Glauben in Verbindung; denn von dieser aus konnte freilich mit einer gewissen Folgerichtigkeit die Anforderung gestellt werden, daß an den Glauben in ganz äußerlicher Weise die Beobachtung der Gebote angefügt werden müsse. Unter dieser Voraussetzung konnte Mancherlei gedacht werden, was noch vorzüglicher als der Gehorsam gegen diese Gebote war und ihn an sittlichem Werth zu übertreffen schien, während dies sogleich unmöglich wird, wenn dieser Gehorsam vom Glauben ausgehend das ganze Leben umfaßt. Läßt aber einmal die Vollkommenheit, welche für das Höchste gilt, das gewöhnliche, christliche Leben weit hinter sich zurück, so mußten nothwendig die Anforderungen an dasselbe sich tief herabstimmen.

Mußte das christliche Princip nothwendig zuerst mit der herrschenden Verweltlichung des Heidenthums in Kampf treten, so herrschte anfangs naturgemäß jenes negative, kämpfende, ascetische Element vor und drängte in seiner Einseitigkeit die positive Aneignung der Welt einstweilen in den Hintergrund, so daß es sogar als die höchste

Aufgabe des christlichen Lebens erscheinen konnte, eine negative Stellung zur Welt einzunehmen, sie nur zu bekämpfen, ja sich von ihr zurückzuziehen und loszusagen. Daher schien die Entweltlichung, die Zurückgezogenheit von der Welt hoch über dem gewöhnlichen christlichen Leben in der Welt erhaben und zwar um so höher, je mehr das gewöhnliche Leben in Verweltlichung versank. Obgleich darum durch das Christenthum die falsche Entgegenstellung des Göttlichen und des Menschlichen beseitigt worden und das Göttliche vielmehr als Verklärungsprincip des Menschlichen dargestellt war, so mischte sich doch wieder der alte, vorchristliche Standpunct ein und machte einen Unterschied zwischen einer niederen und einer höheren Sittlichkeit, zwischen einer ἀρετὴ πολιτική und einer ἀρετὴ θεῖα und dem entsprechend zwischen dem gewöhnlichen christlichen Leben und der Befolgung der consilia evangelica.

Es kamen also mannichfache trübende Elemente zusammen, gewannen im Leben die Oberhand, und riefen die Reaction eines Standpunctes der alten Welt hervor, den das Christenthum bereits hinter sich hatte. Diese Vermischung ließ der Katholicismus, wie er es auch sonst that, zu kirchlicher Geltung gelangen und zuletzt auch in die wissenschaftliche Auffassung eindringen, weil ihm von Anfang an nicht die Reflexion des wissenschaftlichen kritischen Bewußtseins zur Seite gegangen war, um die unreinen und die ächt christlichen Elemente im Leben von einander zu sondern.

Erst am Ende des 4. Jahrhunderts reagirt das christliche Bewußtsein in Jovinianus gegen diesen Irrthum. Indem er von dem paulinischen Grundsatz ausging, daß Alles im christlichen Leben aus dem Glauben entspringen müsse, wollte er nachweisen, daß es deshalb eine große Gleichheit des christlichen Lebens unter allen Christen gäbe, weil dasselbe Princip alles wahrhaft Christliche gleichmäßig beseele; darum erklärte er sich gegen die willkührliche Unterscheidung der consilia und praecepta, des Verdienstlichen und des Ueberverdienstlichen; er behauptete, daß es gleichviel sei, in welchen äußerlichen Verhältnissen das christliche Leben sich offenbare, ob in der Ehe oder in der Ehelosigkeit, ob in dem Märtyrerthum oder bei einem natürlichen Tode — Alles komme auf die rechte Gesinnung an, die allein von dem Glauben ausgehe.*)

*) Neander, Kirchengesch. II., 2. 515, 516. Virgines viduas et mari-

Dagegen fand die Unterscheidung der consilia und praecepta einen Anwalt in dem Pelagianismus, wenngleich er ihrer nicht gerade nothwendig zu seiner Vertheidigung bedarf. Pelagius schloß: Wenn der Mensch durch seine sittlichen Kräfte fähig ist, mehr zu thun, als das Gesetz verlangt, um wie viel mehr ist er fähig, das Gesetz selbst zu erfüllen. Auch in dieser Beziehung war Augustinus der Gegner des Pelagius und seine Lehre von dem einen göttlichen Leben, welches von der Gemeinschaft mit Christus ausgeht, hätte ihn dazu führen können, jene Unterscheidung der praecepta und consilia ebenso zu bekämpfen, wie Jovinian. Aber wieder zeigt sich bei ihm das zwiefache Element, welches ihn zum Vorgänger sowohl des Katholicismus als des Protestantismus macht, insofern er einerseits zu sehr in den Anschauungen seiner Zeit befangen war, um sein Princip consequent zu entwickeln, andrerseits trotz seines Gegensatzes gegen Pelagius doch auch noch versuchte, die consilia und praecepta einander gegenüber zu stellen, nur daß er Alles auf Wirkungen der Gnade zurückführte, die sich in der Beobachtung der praecepta wie der consilia offenbare; beides seien nur verschiedene Abstufungen des einen von Gott verliehenen, neuen Lebens. — Während diese Ueberordnung der consilia über die praecepta in das Mittelalter überging und von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts in ihr System aufgenommen wurde, erkannte merkwürdiger Weise der tiefsinnige Thomas von Aquino*) in der Lehre von den ἀδιάφορα es richtig an, daß es zwischen dem Pflichtgemäßen und dem Pflichtwidrigen keinen leeren Raum im Leben gebe, sondern daß durch den ordo rationis das ganze Leben in Anspruch genommen werde. Dieses Princip hätte ihn zwar consequent dahin führen müssen, auch die Annahme eines überpflichtmäßigen Handelns zu verwerfen; aber häufig streiten bei diesen Männern ihre gesunden Principien mit dem, was sie aus der kirchlichen Praxis und Denkweise aufnahmen und damit verbinden mußten; dies konnte um so leichter bei ihrer Art der wissenschaftlichen Behandlung solcher Untersuchungen geschehen, indem sie in den mannichfaltigsten einzelnen Abschnitten ihre Fragen aufwerfen und sie niemals in einem geordneten Zusammenhang

---

tatas, quae semel in Christo totae sunt, si non discrepent ceteris operibus, ejusdem esse meriti.

*) Neander, Kirchengesch. V. 2, S. 705 ff.

behandeln. Darum konnte Thomas von Aquino gleichwohl die Lehre von den consiliis evangelicis vertreten, indem er es zu den Eigenthümlichkeiten des christlichen Standpunctes rechnet, ja sogar es aus dem Wesen der christlichen Freiheit rechtfertigen will, daß es außer dem ausdrücklich Gebotenen auch ein Gebiet der Vollkommenheit aus freier Wahl gebe! Aber das Wesen der christlichen Freiheit besteht doch nur darin, daß man sich in dem Geiste freier Liebe den Geboten des Gesetzes mit Freiheit unterwirft; auch das εἰ θέλεις in den Worten Christi (Matth. 19, 21) ist nimmermehr so zu verstehen, daß es etwa von der Willkühr des Menschen abhängen sollte, ob er dieser sittlichen Vollkommenheit in ihrem ganzen Umfange nachstreben wolle oder nicht, sondern wie bei allem Sittlichen soll auch hier nur der freie Wille in Anspruch genommen werden. Weiter sucht Thomas die Verschiedenheit der consilia und praecepta in der Weise zu bestimmen, als ob die praecepta geböten, was unbedingt zu der Erlangung der ewigen Seligkeit nothwendig sei, dagegen die consilia nur andeuteten, wodurch sie facilius et expeditius erlangt werde. Aber damit ist wieder die Selbstvervollkommnung in falscher Weise von dem sittlichen Handeln überhaupt getrennt, während doch beides in dem genauesten Zusammenhang mit einander steht; denn wer das Sittengesetz erfüllt, wird dadurch selbst immer mehr in die Sittlichkeit hineingebildet und somit, den Glauben vorausgesetzt, auch tüchtig, das ewige Leben zu erlangen. Hat Gott nicht gerade die Verhältnisse für einen Jeden so geordnet, daß sie ihn, wenn er nur seine Aufgabe vollbringt, auch sittlich weiter bilden? Gott erzieht ja die Gläubigen durch das Leben selbst, und darum kann es nur zu einer Willkühr ohne Ziel und Ende führen, wenn man andere Wege zur sittlichen Bildung sucht und einschlägt, und sich deshalb den von Gott geordneten Verhältnissen entzieht. — Ferner behauptet Thomas, daß es für den Menschen, der in der Mitte zwischen der Ewigkeit und der Zeitlichkeit stehe, eine Art von Verweltlichung gebe, welche für das Ewige ganz untüchtig mache, und gegen diese seien die praecepta gerichtet, damit alles Irdische wieder auf das Ewige bezogen werde; aber es gebe auch eine höhere Vollkommenheit, wenn der Mensch sich ganz von dem Irdischen abwende, um sich ganz dem Ewigen hinzugeben, und auf diese bezögen sich die consilia evangelica. Hierauf ist zu erwidern, daß der Mensch allerdings zwischen der Erde und

dem Himmel steht, aber nur, damit er das Irdische ganz auf das Ewige beziehe und das göttliche Leben in den Formen des irdischen Lebens darstelle. Das ist aber die gemeinsame Aufgabe für alle Christen, also das praeceptum für Alle; diese Gesinnung unterwirft Alles dem Reiche Gottes und darüber hinaus giebt es nichts Höheres. Wird die Lossagung von der Welt nur negativ verstanden, so liegt darin ein schwerer Irrthum.

Durch die Scholastik des 13. Jahrhunderts begründet, pflanzte sich die Lehre von den consiliis evangelicis in der katholischen Kirche ununterbrochen fort, bis die Vorgänger der Reformation gegen sie auftraten. Besonders der Böhme Mathias von Janow*) zeigt in seinen noch nicht herausgegebenen Schriften sehr lichtvoll, wie es nur eine und dieselbe Höhe des christlichen Lebens für Alle gebe, und wie nachtheilig die Lehre von den consiliis zur Herabwürdigung des gewöhnlichen christlichen Lebens gewirkt habe. — Darauf folgte die Reformation und nun wurde von dem Princip der Rechtfertigung durch den Glauben aus das ganze Leben für die Darstellung des Glaubens in Anspruch genommen. Leider wurde jetzt wieder nur die eine Seite, die Erhaltung des Gnadenstandes, so sehr hervorgehoben, daß man darüber die fortschreitende Aneignung über Gebühr vergaß.

Auf dem Concil zu Trient wurden die Bestimmungen in Beziehung auf diese Lehre nicht ausdrücklich im Gegensatz gegen den Protestantismus getroffen, und Möhler hat sogar behauptet, daß sie nicht einmal zu der Zahl der kirchlich symbolischen Lehren gehöre. Wenn ihr aber auch nicht durch Symbole der katholische Charakter aufgeprägt ist, so trägt sie ihn doch sehr kenntlich an sich und er ist zugleich in der allgemeinen Tradition der katholischen Kirche so fest begründet, daß schon zu den Zeiten des Jovinian, und noch mehr später, jeder ihrer Gegner verketzert wurde. Ist ja doch diese Lehre, wie wir sahen, aus dem eigensten Wesen des Katholicismus hervorgewachsen; auch Möhler selbst hat sie mit ganz besonderer Vorliebe behandelt, obgleich er in seiner Symbolik von der Behauptung ausgeht, sie sei eigentlich nicht kirchlich, und wenngleich er sie deshalb auch mehr beiläufig im Zusammenhang mit der Lehre vom Fegefeuer bespricht. Es ist sehr lehrreich, zu

*) Gieseler, Kirchengesch. II., 3 S. 285.

sehen, wie Möhler diese Lehre den Einwendungen der protestantischen Theologie gegenüber zu behaupten sucht. Er gesteht zuerst zu, daß allerdings kein Mensch über die Liebe hinausreichen könne; aber wohl wird der Heilige, meint er, vermöge des Lebens der Liebe sich über das bloße Gesetz erhaben fühlen, und die Liebe wird sich in den Wegen der Vervollkommnung erfinderisch beweisen, welche sämmtlich über das Gesetz hinausgehen. Aber auch diese Auffassung verräth wieder jenen sehr dürftigen, ja geradezu falschen Begriff von dem Gesetz als der Basis, auf welcher diese ganze Lehre überhaupt nur begründet werden konnte. Denn giebt das Gesetz seinem Wesen nach nichts Geringeres als die Darstellung der Heiligkeit Gottes, so ist es im höchsten Grade thöricht, zu meinen, daß man über das bloße Gesetz erhaben sein könne. Kann man doch nicht einmal von Christus selbst sagen, daß er mehr gethan habe, als das Gesetz verlangt, wie es auch in dem neuen Testamente nur heißt, daß er das Gesetz vollkommen erfüllt habe, ja, daß er der Einzige sei, der es ganz beobachtet habe, daß er die ἐντολή seines Vaters gehalten habe, Joh. 15, 10. 4, 34., nicht aber, daß er mehr gethan habe. Möhler fühlte nachher auch selbst, in welche unhaltbare Behauptungen er sich verloren hatte, und modificirt darum in der Vertheidigung seiner Symbolik gegen die Baur'schen Angriffe die Sache, indem er nun so argumentirt: das Gesetz sei eine unendliche Größe, und es bedürfe daher der einzelnen Bestimmungen, in denen sein Inhalt auf das Leben angewendet werde, d. h. der einzelnen Pflichtengebote; diese seien aber ihrer Natur nach endlich und beschränkt, also könne Jemand zwar nicht mehr thun als das Gesetz in seiner Unendlichkeit verlange, wohl aber mehr, als dasselbe in diesen einzelnen Pflichtengeboten fordere. Aber wer kann das Ganze und die Theile so von einander trennen und lösen, während alle einzelnen Gebote nur ebensoviele Offenbarungen eines und desselben Wesens des Gesetzes sind und sich überhaupt nur in der Einheit des Ganzen recht verstehen lassen? Vielmehr gilt, was von dem Gesetz überhaupt gesagt werden muß, auch von jeder einzelnen Pflicht. So wenig Jemand mit Recht sagen kann, er habe mehr gethan, als das Gesetz verlangt, ebensowenig kann er behaupten, er habe mehr gethan, als die Pflichtgebote fordern.

Aber die Behauptung Möhler's hat doch einen Schein

der Wahrheit für sich, und nur daher läßt es sich auch erklären, wie eine solche Meinung sich so lange hat erhalten können. Das wird besonders deutlich, wenn man auf die einzelnen Beispiele, welche er anführt, genauer achtet. Wenn wir zwei Menschen mit einander vergleichen, sagt er, von denen der eine von seinem Vermögen den Armen Almosen giebt, während der andere sein ganzes Vermögen und sich selbst dem Dienste der Armen opfert, so hat der erste wohl seine Pflicht erfüllt, aber der andre hat noch mehr gethan. Was der zweite gethan, war ihm doch nicht geboten, also hat er aus freier Liebe vollbracht, was über seine Pflicht hinausliegt. Oder, fährt er fort, wenn ein Christ die Mission nach Kräften unterstützt, der andre aber sein Vaterland und alle die Seinigen verläßt und sich selbst aufopfernd, sich ganz der Mission unter den Heiden weiht, so ist von dem letzteren wieder in freier Liebe mehr geschehen, als die Pflicht von ihm forderte. — Aber so treffend diese Vergleichungen auch auf den ersten Anblick sind, so ist doch ihre Richtigkeit, genauer betrachtet, ein bloßer Schein. Denn will man Fortschritte im christlichen Leben mit einander vergleichen, so kann überhaupt die Form des äußeren Lebens nie zur Norm dienen, sondern es kommt dabei ganz auf die innere Gesinnung an. Wir können keineswegs behaupten, daß derjenige, der sich selbst den Armen oder der Mission ganz hingiebt, deshalb auch unbedingt im christlichen Leben höher steht als ein anderer, welchen seine Verhältnisse daran hindern. Vielmehr kommt Alles darauf an, ob beide von dem Geiste der christlichen Liebe getrieben werden; dieser aber kann unter verschiedenen Verhältnissen derselbe sein. Wer in seiner Heimath und in seinen häuslichen Verhältnissen bleibt, kann sogar auf einer höheren Stufe des christlichen Lebens stehen, als ein andrer, der als Bote des Evangeliums zu den Heidenvölkern geht; ja wenn der eine in diesem Beginnen seinen göttlich geordneten Beruf findet, so könnte ein andrer sogar gegen Gottes Willen handeln, wenn er die ihm angewiesenen Verhältnisse willkührlich auflösen wollte, um Missionar zu werden.

Aber der bezeichnete Irrthum entsteht bei Möhler aus der falschen Auffassung des Pflichtbegriffes, als wenn er sich in eine allgemeine, abstracte Formel bannen ließe, die gleichmäßig auf alle und auf alles angewandt werden könnte. Vielmehr individualisirt sich die allgemeine Pflicht des Sittengesetzes, wenn man sie auf die

eigenthümlichen Gestaltungen des menschlichen Lebens bezieht, weil jeder seine besondere, sittliche Aufgabe und individuelle Pflicht von Gott erhalten hat, die nur er selbst mit voller Sicherheit zu erkennen vermag, über deren Erfüllung aber Niemand hinauskommt. Mit anderen Worten, Alles im Leben ist praeceptum, und nichts bleibt der Willkühr anheimgestellt, also kann auch nicht von höheren consiliis die Rede sein. Giebt es für Jeden nur das eine Gebot, die ihm zuertheilte sittliche Lebensaufgabe zu erfüllen, so kann auf keine Weise noch mehr von ihm geschehen.

Freilich hat man diese Anschauung noch durch einige Stellen des neuen Testamentes vertheidigen wollen, jedoch kann der Versuch als fehlgeschlagen betrachtet werden. In 1. Cor. 9, 4 ff. soll die Voraussetzung liegen, daß Paulus seiner Pflicht, dem praeceptum, genügt habe, wenn er das Evangelium verkündigt und dabei die Gemeinden für seinen Unterhalt sorgen läßt, wenn er aber sein Recht aufgiebt und sich durch seiner Hände Arbeit ernährt, so sei dies ein überpflichtmäßiges Handeln, das nach einem consilium geschehe. Man halte sich indessen nicht an den bloßen Buchstaben, sondern sehe auf den sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang, aus welchem heraus Paulus redet! Die übrigen Apostel hatten sich freiwillig an den Herrn angeschlossen, und befanden sich zum Theil in solchen Verhältnissen, daß sie sich nicht selbst ernähren konnten. Paulus aber, der frühere Verfolger, der gleichsam gezwungen worden war, aus einem Verfolger Christi ein Verkündiger des Evangeliums zu werden, glaubte, wenn er auf die Art zurückblickte, wie er zu seinem Apostelberuf gekommen war, das Freiwillige seines Handelns dadurch beweisen zu müssen, daß er über die allgemeine apostolische Pflicht hinausgehe und mehr thue, als wozu er durch die Regel im Großen und Ganzen verbunden war. Dazu kam, daß die Eigenthümlichkeit des Apostels es ihm möglich machte, ohne Familie zu leben, daß er ferner ein Gewerbe erlernt hatte. Dies alles war sein besonderes Charisma, welches er benutzen mußte, um desto mehr für die Ausbreitung des Evangeliums zu wirken. Er machte daraus nicht eine allgemeine, apostolische Pflicht, wohl aber fühlte er sich selbst von seinem individuellen Standpunct aus gedrungen, danach zu handeln, weil er sich dazu verpflichtet wußte, alles anzuwenden, wodurch er die Verbreitung des Evangeliums fördern konnte. Alles begreift sich hier leicht, wenn

man nur die allgemeine und die individuelle Pflicht, die allgemeine und die individuelle sittliche Aufgabe, wie sie durch die eigenthümlichen Umstände bedingt ist, von einander unterscheidet.

Wenn aber Paulus 1. Kor. 7, 25., 40. einen Rath, welchen er nicht mit dem Gebote des Herrn gleichstellen will, ertheilt, liegt darin nicht, daß er consilia neben den praeceptis kennt? Allerdings. Aber dabei handelt es sich nicht um einen höheren Grad der Vollkommenheit, sondern Paulus will seinem consilium eine geringere Autorität beimessen als den Weisungen Christi; daher die Unterscheidung, welche den consiliis einen ganz andern Werth und Sinn giebt als dies die katholische Kirche thut. Bezieht sich der Rath selbst doch auf Etwas, was überhaupt nicht geboten werden kann, nicht etwa, weil es eine höhere Vollkommenheit erforderte, sondern weil es sich auf individuelle Verhältnisse bezieht, für welche Niemand ein Gesetz aufstellen, sondern höchstens einen Rath ertheilen kann.

Vor Allem scheinen die Worte Christi, Luc. 17, 7—10 auf den ersten Anblick der Lehre von den consiliis evangelicis günstig zu sein. In diesen Worten scheint zu liegen, daß es nur etwas Geringes wäre, wenn Jemand nur das Pflichtmäßige gethan hätte, daß es mithin noch einen höheren Standpunct über der Pflichterfüllung geben müßte, d. h. daß man consilia und praecepta von einander unterscheiden müßte. Aber man muß diese Worte in ihrem Zusammenhang und in der Verbindung mit dem Zwecke der Rede betrachten, um sie richtig zu verstehen. Christi Worte gehen offenbar auf den Standpunkt ein, welchen die Apostel damals noch einnahmen, und drücken deshalb den Gedanken aus: Wie der Herr dem Knechte, der von seinen Geschäften auf dem Lande oder bei der Heerde zurückkehrt, nicht dafür zu danken hat, daß er gethan, was er ihm geboten, also keineswegs etwa ihm zuerst aufwarten, sondern im Gegentheil von ihm verlangen wird, daß er zuerst ihn selbst bediene und dann erst seine Mahlzeit zu sich nehme, so müßten auch die Jünger, nachdem sie Alles gethan, was Christus ihnen geboten, sich doch immer noch ἀχρεῖοι δοῦλοι nennen und noch keinen Lohn dafür erwarten, sondern im Dienste des Herrn auf der Erde zurückbleiben. Zum Verständniß dieser Worte dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß die Apostel damals noch auf dem Standpunct der Knechtschaft und der äußeren Abhängigkeit standen, also auch nur in äußerlicher Weise, was ihnen der Herr geboten, thaten; der Wille des Herrn

selbst blieb für sie noch ein bloß äußerlicher Befehl, ohne daß er zu ihrem eigenen Willen geworden wäre; darum verlangten sie auch sogleich einen Lohn. Gegen diesen ganzen Standpunct der ἀχρεῖοι δοῦλοι sind die Worte Christi gerichtet. Um sie dahin zu führen, daß sie aus freier Liebe seinem Willen folgen wie ihrem eigenen und also auch keinen Lohn dafür erwarten, sucht er sie von der Gesinnung der bloßen δοῦλοι loszumachen, damit sie, wie er selbst sagt, seine φίλοι werden. Sonach enthalten diese Worte vielmehr einen Gegensatz gegen die Unterscheidung der praecepta und consilia, als daß sie denselben rechtfertigten.

Mit den consiliis evangelicis fällt auch von selbst die Lehre von den Gelübden, welche Luther'n viel zu schaffen machte, als er für diejenigen, welche das Mönchsthum aufgaben, einen sichern Grund suchte, von welchem aus sie ihren Schritt vor ihrem Gewissen rechtfertigen könnten. Natürlich, wenn man sich wirklich Etwas, wozu man eigentlich nicht verpflichtet ist, durch ein Gelübde zur Pflicht machen könnte, so wäre man auch hernach gehalten, es unweigerlich zu vollbringen. Sind aber vielmehr einem Jeden seine Pflichten von Gott auferlegt, weil Jedem eine individuelle, sittliche Lebensaufgabe gestellt ist, in welcher er der allgemeinen Verpflichtung, wie sie in dem christlichen Taufgelübde gegeben ist, in der Weise genügen soll, wie es gerade für ihn von Gott geordnet ist, so kann und darf er sich durch ein Gelübde weder an der Erfüllung dieser seiner Pflicht hindern, noch erst dazu nöthigen lassen, weil sie ihn nicht bloß objectiv bestimmt, sondern auch in sein Bewußtsein als solche aufgenommen ist, so daß ihn nur noch der innere Drang der freien Liebe, aber nicht mehr irgend ein äußerer Zwang durch einen Buchstaben des Gesetzes zu ihrer Vollbringung antreibt.

Es sind hauptsächlich drei consilia evangelica, welche in der katholischen Kirche allgemeine Anerkennung gefunden haben, und für das tiefere Verständniß des katholischen Standpunctes wird es förderlich sein, wenn wir auf diese näher eingehen. Es wiederholt sich hierbei unsre frühere Beobachtung, daß der Katholicismus gewisse Betrachtungsweisen, welche aus dem Entwicklungsprocesse der früheren Jahrhunderte hervorgegangen und in den Gegensätzen der Zeit begründet waren, nicht geschichtlich zu begreifen wußte, sondern sie ohne Kritik und Reflexion aus der Tradition aufnahm, um sie für alle Zeit gelten zu lassen.

Die drei consilia evangelica der katholischen Kirche wurden aus 1. Joh. 2, 16 abgeleitet, wo man die drei verschiedenen Richtungen der Weltlust bezeichnet sah, nämlich die Fleischeslust, die Augenlust, d. h. die Richtung auf irdischen Gewinn, und die Hoffahrt. Dieser dreifachen Richtung der Weltliebe sollte in der christlichen Vollkommenheit eine dreifache Richtung der gänzlichen Weltverläugnung gegenüberstehen; daher die drei consilia evangelica der Keuschheit oder des ehelosen Lebens, der Armuth und des Gehorsams.

Beginnen wir zunächst mit dem consilium evangelicum der Armuth, so hängt die Entstehung desselben mit einer tiefeingreifenden Wirkung des Christenthums in den ersten Jahrhunderten zusammen. Mit Recht hat Möhler darauf hingewiesen, wie das Christenthum ganz neue Ideen über das Verhältniß der Menschen zu einander, über das Eigenthum u. s. w. in die Welt eingeführt hat. So wurde der große Abstand, welcher sich rücksichtlich des Besitzes unter den Menschen findet, und der früher Niemandem auffällig erschien, zuerst der christlichen Bruderliebe und zwar gerade den Reicheren anstößig und ließ sie fragen, warum sie doch durch ihre Glücksgüter vor den Andern bevorzugt seien. Möhler beruft sich freilich dafür auf eine sehr unsichere Instanz, nämlich auf die zweifelhafte Thatsache der ersten, apostolischen Gütergemeinschaft; denn es ist doch mindestens fraglich, ob sich nicht in der apostolischen Gemeinde von Anfang an schon dasselbe Verhältniß zwischen Reichen und Armen bildete, wie es auch später besteht, ob also diese Gütergemeinschaft nicht in beschränktem Sinne zu nehmen ist, so daß nur die trennende Macht der verschiedenen Vertheilung der irdischen Güter durch die Herrschaft der Bruderliebe bei den Christen aufgehoben wurde, oder ob zuerst wirklich eine absolute Gütergemeinschaft bestand, durch welche alles Eigenthum aufgehoben und zum Gemeingut gemacht worden wäre. Nehmen wir den letzteren Fall an, so wäre diese Erscheinung doch nur als etwas Abnormes zu betrachten, wie sich schon darin zeigt, daß diese erste Aeußerung der christlichen Liebe nachher bald wieder den eigenthümlichen Differenzen unter den Menschen Raum machte, welche nicht abgeschafft, sondern zu einer höheren Einheit durch das Band der christlichen Gemeinschaft zusammengefaßt und verklärt werden sollten.

In dem 2. Jahrhundert machten sich schon Manche ein Bedenken daraus, mehr als Andre zu besitzen, so daß sie nach ihrem

Uebertritte zum Christenthum in der ersten Gluth der christlichen Liebe all das Ihrige unter die Armen austheilten. Man konnte sogar meinen, daß der Besitz des Reichthums mit dem Christenthum unvereinbar sei; wenigstens wurde es als ein höherer Grad der christlichen Vollkommenheit betrachtet, wenn man auf alle irdischen Güter verzichtete. Diese Ansicht schloß sich an ein Wort Christi an, welches er Luc. 18, 24 ff. 27, in seinem oben berührten, mißverstandenen Gespräch mit dem Reichen spricht: Wie schwer werden die Begüterten in das Reich Gottes eingehen; was bei den Menschen unmöglich, ist bei Gott möglich. Wenn Christus hier Schwierigkeiten, ja eine gewisse Unmöglichkeit anerkennt, daß Reiche in das Himmelreich kommen, so meint er nur solche Reiche, welche ebenso wie derjenige gesinnt sind, mit dem er eben gesprochen hatte, und der von ihm fortging, weil er in dem Irdischen sein höchstes Gut suchte und fand; fügt doch Christus nachher selbst hinzu: Was bei Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott. Damit gesteht er es also zu, daß der Eingang in das Himmelreich für den Reichen doch durch eine göttliche Gesinnung möglich wird. Und so liegt in diesen Worten Christi nichts Anderes, als die Forderung jener innerlichen Weltverläugnung, welche nicht ein consilium, sondern ein praeceptum ist und unter den verschiedensten Verhältnissen verwirklicht werden kann und muß. Wenn Christus für den unmittelbaren Anschluß an ihn damals die Verläugnung alles irdischen Besitzes auch äußerlich verlangte, so ist dies Ansinnen nur durch ganz bestimmte Zeitverhältnisse motivirt, weil die bestimmte, momentan gegebene Lage der Dinge die Uebung des allgemeinen Gebotes der Weltverläugnung, des praeceptum für Alle, gerade in dieser besonderen Form bedingte und nothwendig machte. Gegen jenen Mißverstand schrieb Clemens von Alexandrien sein Buch: *Τίς ὁ σωόμενος πλούσιος*; um die reichen Christen über den Besitz der irdischen Güter zu beruhigen und das Christenthum gegen die Einwürfe der Heiden von dieser Seite zu vertheidigen; noch richtiger und tiefer erklärt er jene gemißdeutete Schriftstelle in seinen *στρώματα*. Wenn aber auch nachher jene Meinung zurücktrat, als ob der Besitz des Reichthums an sich sündhaft sei, so blieb doch ihr unverkennbarer Ueberrest in der Ansicht zurück, daß die Verläugnung alles irdischen Besitzes ein höherer Grad der Weltverläugnung und auch der christ-

lichen Vollkommenheit sei; das ist eben das consilium evangelicum der Armuth.

Aber wir entdecken hier wieder leicht die beiden Irrthümer, welche wiederholentlich den Charakter der katholischen Auffassung bestimmen; von der einen Seite werden die innerlichsten Momente veräußerlicht, wie man überhaupt sehr leicht das Innerliche mit dem Aeußerlichen verwechselte; deshalb aber trennte man von der andern Seite wieder, was doch nach christlich ethischer Anschauung untrennbar zusammengehört, das negative und das positive, das kämpfende und das aneignende Element. In der ersten Beziehung wurde das allgemeine praeceptum (nicht consilium) für Reiche und Arme, die innere Verläugnung des irdischen Besitzes in der Gesinnung in die äußerliche Verzichtleistung auf alles Eigenthum umgedeutet; in der zweiten hob man den weltlichen Gütern gegenüber das kämpfende, ascetische Element einseitig hervor und behauptete nur die Negation, die Verläugnung der irdischen Besitzes, anstatt zugleich das Positive, die Aneignung desselben für die Zwecke des Reiches Gottes damit zu verbinden. Wir werden demnach dem katholischen consilium evangelicum von der Armuth den Grundsatz entgegenstellen, daß Reichthum und Armuth ἀδιάφορα für das Reich Gottes sind, und daß Alles nur darauf ankommt, ob das irdische Gut, sei es groß oder gering, im Geiste der auf das Reich Gottes gerichteten christlichen Liebe verwaltet werde; dies aber ist praeceptum, nicht consilium.

Aber die katholische Kirche ist noch einem andern Irrthum verfallen, und zwar in Beziehung auf die individuelle Persönlichkeit und dieser verräth sich in dem zweiten consilium evangelicum des Gehorsams. Darnach soll ein höherer Grad christlicher Vollkommenheit in einer solchen Verläugnung des eigenen Willens, oder, wie man gern sagt, in einer solchen Demuth bestehen, daß man auf alle Bestimmung über sich selbst nach seinem eigenen Urtheil Verzicht leistet und sich ganz von einem Vorgesetzten oder von einer Gemeinschaft abhängig macht, die man als Organe Gottes betrachtet, und denen man die Leitung seines Lebens überläßt; daraus folgt dann wieder die Verläugnung des individuellen Besitzes in dem Mönchsthum. Die Verläugnung des eigenen Willens wird hier so äußerlich verstanden, daß man sich ganz einem anderen Willen unter-

werfen soll, während doch die wahre Selbstverläugnung eine innere That ist, die sich in dem äußeren Leben auf sehr verschiedene Weise documentiren kann, während man doch den eignen, selbstischen Willen in seinem Innern vielmehr darum verläugnen soll, um allein von Gott und Christus abzuhängen. Aber von dem katholischen Standpunct aus wird gerade der Mißverstand, der darin besteht, daß man den eigenen Willen von einem fremden creatürlichen Willen statt von dem absoluten Willen Gottes allein bestimmen läßt, als die höchste Stufe der christlichen Vollkommenheit betrachtet. Andererseits soll das kämpfende, negative Moment nach der christlichen Auffassung sich darin zeigen, daß die selbstische Seite an dem Willen verläugnet wird, damit der Wille selbst zum Organ Christi und des neuen göttlichen Lebens umgewandelt und gereinigt, erhoben und verklärt werde; nur eine solche Vernichtung soll er erfahren, in welcher er neugeschaffen wird. Dagegen die falsche, katholische Ansicht fordert, daß der Mensch seine Eigenthümlichkeit aufopfere, nicht um sie wieder zu gewinnen, sondern um sie der Vernichtung durch eine andere menschliche Autorität anheim zu geben. Damit verläugnet man aber seine Christenwürde, seine freie Persönlichkeit und stellt sich zu andern Menschen oder zu einer Gemeinschaft in ein Verhältniß, in welchem man allein zu Christus stehen darf und soll. Dasselbe falsche Princip hat dann den eigenthümlichen Anspruch auf einen mehr oder weniger unbedingten Gehorsam gegen Kirche, Concilien, Bischöfe, Priester zur Folge, so daß der Mensch immer wieder in ein Verhältniß zu andern Menschen tritt, wie es allein in Beziehung auf Christus möglich ist. Mithin wird die Bedeutung der freien Persönlichkeit von dem katholischen Standpunct aus gänzlich verkannt, während es gerade zu dem Wesen des Protestantismus gehört, die Persönlichkeit in der Unterordnung unter Christus allein und in der Beziehung auf ihn allein frei zu entwickeln. Mit der freien Persönlichkeit muß natürlich auch das Eigenthum verleugnet werden, weil beides demselben Gebiete angehört; man kann so sein Selbst mit einer Gemeinschaft verschmelzen, in der man ganz aufgehen will, man geräth aber damit in eine Abhängigkeit, in welche sich Niemand stellen, sondern gegen welche er sich als freies Organ des Geistes Christi behaupten sollte. — Freilich kann sich dem Protestantismus die andere Einseitigkeit anschließen, daß die Persönlichkeit einseitig hervorgehoben und von dem Zusammenhang mit einer Gemein-

schaft losgerissen wird, welche doch Alle in sich schließen sollte. Das ist aber wieder nur eine krankhafte Einmischung des Selbstischen, welches dann an die Stelle der von Gottes Geist verklärten Individualität tritt. In der unmittelbaren Abhängigkeit des Individuums von Christus ist auch erst sein richtiges Verhältniß zu der Gemeinschaft gewahrt, während der katholische Standpunct die Gemeinschaft voranstellt, und dadurch die Bedeutung der Persönlichkeit aufhebt.

Wenden wir uns noch zuletzt zu dem consilium evangelicum des eheloſen Lebens, so konnte das Christenthum seinem eigenthümlichen Wesen nach weder geeignet noch geneigt sein, die Ueberschätzung des eheloſen Lebens zu befördern, insofern eine solche Richtung immer mit einer niedrigen, sinnlichen Auffassung der Ehe zusammenhängt. Weil aber das Christenthum die gleiche Menschenwürde für alle in Anspruch nahm und somit auch beide Geschlechter zu der Verwirklichung ihrer Idee berufen sein ließ, so wurde dadurch auch die wahre, geistige Bedeutung der Ehe erst klar, daß sie nämlich die in der Geschlechtsgemeinschaft begründete höhere Einheit zweier Personen sein sollte. In diesem Sinne wurde sie zuerst von Christus in der Bergpredigt dargestellt (Matth. 5, 27. ff.). Als aber das Christenthum in der Welt erschien und sich ausbreitete, gab es in dieser Hinsicht zwei entgegengesetzte irrthümliche Auffassungen; die eine verlangte die Ehe unbedingt und betrachtete ein ehe- und kinderloses Leben als einen Fluch; die andere vertrat die aus dem Orient kommende, ascetische Richtung, welche die Ehe herabsetzte und das eheloſe Leben überschätzte. Hier aber lag die Gefahr nahe, daß man in der Bekämpfung des einen Gegensatzes an den andern anstreifte, der ebensowenig dem Princip des Christenthums entsprach. Denn letzteres konnte ja kein Verhältniß in der Menschheit, auch nicht die Ehe unbedingt gebieten, sondern es mußte auch Fälle gelten lassen, in denen gerade das eheloſe Leben dem Reiche Gottes dienen konnte; davon redet denn auch Christus Matth. 19, 11. 12, wo der Katholicismus das consilium evangelicum von dem eheloſen Leben vertreten findet*). Christus nennt hier zuerst mancherlei Verhältnisse, in denen man sich der Ehe enthält, ohne daß es eine sittliche Bedeutung hätte; ja, er kennt überhaupt nur einen Fall, in welchem es einen

*) Neander, Leben Jesu S. 584 ff.

sittlichen Grund dafür giebt, wenn man nämlich um des Reiches Gottes willen ehelos bleibt, wie besonders damals bei der Ausbreitung des Evangeliums die Ehe zuweilen zu einem Hinderniß in der Wirksamkeit für diesen Zweck werden konnte, während das eheloſe Leben ihm förderlich war. Damit ist aber keineswegs dem eheloſen Leben ein Vorzug vor dem ehelichen zugesprochen, vielmehr sind beide Lebensformen gleichviel werth, wenn beide von der einen Beziehung zu dem Reiche Gottes getragen sind. — Die zweite Stelle der heiligen Schrift, auf welche man sich von katholischer Seite her beruft, ist 1. Kor. 7, wo aber der Apostel Paulus, welcher in der korinthischen Gemeinde mit jenen beiden Extremen zu kämpfen hatte, weder Gebote noch consilia evangelica für eine höhere Stufe der Vollkommenheit aufstellt, sondern nur einzelne Rathschläge für bestimmte Verhältnisse giebt. Bei Paulus traf der Fall ein, welchen Christus in den oben angeführten Worten bezeichnet hatte, da es sein eigenthümliches Charisma war, daß er dem Familienleben entsagen konnte, um dadurch der Ausbreitung des Reiches Gottes besonders zu dienen. Weil ihm hinter diesem Interesse alles Andre zurückstand, so konnte er geneigt sein, was ihm nach seinem individuellen Standpunct am angemessensten war, auch Andern zu empfehlen, aber nur in der Form eines persönlichen Rathes. Dazu kam, daß die christliche Idee der Ehe sich damals noch nicht genug verwirklicht hatte, sondern daß diese erst noch von dem christlichen Princip aus zu einer Gemeinschaft und Einheit in dem Herrn und für das Reich Gottes umzugestalten war; es konnte also nur in dem Sinne von ihr die Rede sein, wie sie damals bestand, aber nicht, wie sie sein sollte. Ferner waltete damals überhaupt der Ausbreitungsproceß in dem Reiche Gottes vor, wie nachher wieder in den Zeiten der Völkerwanderung, und daher konnte gerade damals ein eheloſes Leben zur besonderen Förderung desselben empfohlen werden. Auch konnte Paulus noch nicht erkennen, wie lange die Wiederkunft Christi sich verzögern und wie lange überhaupt der irdische Entwicklungsgang des Reiches Gottes etwa noch dauern werde; man war sogar dazu geneigt, das Ende desselben sehr nahe zu denken und der letzten Entscheidung mit gespannter Erwartung entgegenzusehen, daher man die möglichst rasche Ausbreitung des Evangeliums für nothwendig hielt. Aus diesen Umständen erklärt sich der subjective Gesichtspunct, von welchem aus Paulus

hier redet, ohne daß ein allgemeines Gesetz daraus gemacht werden darf. — Aber was einem bestimmten Stadium der christlichen Entwicklung angemessen war, sollte nun zur bleibenden Norm erhoben werden, und so fing man an, das eheloſe Leben in den Rahmen eines consilium evangelicum zu fassen und es zu überschätzen, indem man zugleich wieder die beiden zusammengehörigen Momente des kämpfenden und des aneignenden Elements auseinanderriß. Anstatt also die Ehe als das gewöhnliche naturgemäße Organ für die Darstellung des Reiches Gottes, und das eheloſe Leben nur als Ausnahme zu betrachten, aber den Werth des einen wie des andern gleichzusetzen, sobald dieselbe christliche Gesinnung und dieselbe Beziehung auf das Reich Gottes zu Grunde lag, fing man in ascetischer Einseitigkeit an, in dem eheloſen Leben eine höhere Vollkommenheit zu sehen, obgleich der Katholicismus dadurch in Widerspruch mit sich selbst gerieth, da er die Ehe zugleich zu einem Sacrament macht. So zeigt es sich an dem Beispiel eines Hieronymus *), der eigentlich nur das eheloſe Leben im Kampfe gegen den Jovinian recht erheben wollte, sich aber freilich in diesem Streben verleiten ließ, die Ehe herabzusetzen, so daß Augustinus wieder einlenken und seine Behauptungen mildern mußte. So entstand das Buch de bono conjugali.

Aus dem Gesagten wird zur Genüge erhellen, aus welchen irrthümlichen Elementen das Mönchsthum hervorgegangen ist. Gleichwohl ist es der Träger vieler ächt christlicher Elemente geworden. Extreme rufen ja einander hervor. Der Gegensatz gegen die Verweltlichung und das Sittenverderben in den großen Städten des Orients brachte die falsche Entweltlichung in dem Mönchsthum, aber gründete zugleich auch ächt christlichen Tugenden in den Klöstern eine Zufluchtsstätte, so daß von dort aus oft ein weit reichender Einfluß ausgeübt wurde. Freilich mußten Männer wie Chrysostomus, der selbst in dem Mönchsthum gebildet war, darüber klagen, daß gerade die, welche das Salz der Welt werden sollten, sich in die Einsamkeit zurückzögen **). Späterhin konnte in den Zeiten der Völkerwanderung durch das Christenthum aus der Noth eine Tugend gemacht werden, und wegen der großen Schwierigkeit der

*) (2 BB. adv. Jov.). Neander, Kirchengeschichte II, 1. S. 530.

**) Hom. VII. Ephes. §. 4. Neander, Kirchengesch. II, 2. S. 511—514.

Familienbildung in den Bedrängnissen jener Zeit schlossen sich ehelose Männer zu Genossenschaften zusammen, welche die rohen Völker wie auch unser deutsches erzogen. Im Mittelalter wurde das Mönchsthum wieder der Sitz stiller Bildung und inniger christlicher Frömmigkeit, wie viel Schlechtes sich auch sonst daran anschloß. Dasselbe konnte oft sogar das christliche Ideal im Gegensatz gegen die herrschende Verweltlichung darstellen, und so wurde es zur Geburtsstätte einer Reaction des christlichen Geistes, welche Männer, wie Bernhard, aus sich erzeugte, bis sie in Luther zu dem Siege der Reformation führte. Weil dieser letztere jene Anstalten in dem größten Verderben vorfand, so war es natürlich, daß die Klöster und was sonst mit dem Mönchsthum verbunden war, aufgehoben und abgeschafft wurden. Gleichwohl liegt die Frage sehr nahe, ob nicht solche Gemeinschaften, von dem Geiste des Protestantismus beseelt und ohne Einmischung irrthümlicher Elemente, auf eine freiere Weise z. B. als Verbrüderungen für die innere Mission wieder gestiftet werden sollten, wie sich ja manches derartige wirklich in der Gegenwart vorbereitet.

---

6. Die Lehre von der Kirche.

Wenn der Protestantismus den Glauben an die Spitze stellt, welcher sich unmittelbar auf Christus bezieht und die objectiv gegebene Rechtfertigung sich aneignet, so geht daraus der Begriff einer in Christus begründeten Gemeinschaft hervor, welche sich unmittelbar von Innen heraus aus denjenigen bildet, die an derselben rechtfertigenden Gnade Gottes Antheil haben. Es ergiebt sich auf diesem Wege der Begriff der Kirche als der Gemeinde der an Christus Glaubenden, womit natürlich auch die Gemeinschaft in dem Bekenntniß und überhaupt in der äußeren Bethätigung dieses Glaubens gesetzt ist, während sie, nur durch ein rein inneres Princip zusammengehalten, unter den mannichfachsten äußerlichen Gemeinschafts- und Erscheinungsformen bestehen kann. Aber der Katholicismus macht den Menschen durch seinen äußerlichen Begriff vom Glauben sogleich von einer äußerlichen Kirche abhängig, welche Jedem erst den Inhalt des Glaubens übermitteln muß; der subjective Begriff der iustificatio macht die Abhängigkeit von einem äußeren Organismus nöthig, durch welchen man erst die äußerlichen Mittel zu

der Erreichung und Förderung dieser iustificatio empfangen muß. Man ist also nicht zuerst und unmittelbar an Christus, sondern an einen durch ihn gegründeten, äußeren Organismus gebunden. Daher wird von der einen Seite in der Kirche die von innen heraus sich bildende Gemeinschaft der Gläubigen gesehen, von der andern Seite aber wird sie nur als ein bestimmter, äußerlicher Organismus betrachtet, der in gewissen Formen sich darstellt, jedoch zugleich äußerlich von Christus abzuleiten ist, und zwar so, daß sie durch die Succession der Bischöfe mit ihm zusammenhängt; diese letzteren stehen unter dem Primat eines Bischofs, welcher der Nachfolger des Petrus ist, wie die übrigen Bischöfe die der übrigen Apostel.

Verstehen wir unter der Kirche die von innen heraus sich bildende Gemeinschaft derer, die an Christum glauben, also die unsichtbare Kirche, so kann ihre sichtbare Erscheinungsform unbeschadet ihres Wesens sehr mannichfaltig sein. Diesen Begriff hat Möhler aber bekämpft und seine Waffen aus der scholastischen Rüstkammer des 13. Jahrh. geholt, wenn dieselben auch ursprünglich nicht geschmiedet waren, um die Lehre von der Kirche, sondern die von den Sacramenten zu vertheidigen. Denn wenn die Grundlage des ganzen Christenthums die Lehre von dem in Menschengestalt erschienenen Logos ist, so meint er, müsse auch dieser äußerlich sichtbaren Offenbarung des Sohnes Gottes die Gemeinschaft conform sein, in welcher er fortwirkte. Demnach könne es nur eine sichtbare Kirche mit einem bestimmten, äußerlichen Organismus geben. Dem Begriff der unsichtbaren Kirche würde nur ein unsichtbarer Christus entsprechen, welcher sich etwa in die Gemüther der Menschen eingesenkt hätte, ohne in menschlicher Gestalt auf Erden gewandelt zu haben. Wird sonach die Kirche als eine fortgehende Menschwerdung Gottes angesehen, so folgt mit Nothwendigkeit, daß ihr inneres Wesen nur unter diesen bestimmten, sichtbaren Formen vorhanden sein und sich darstellen kann, so daß jedes göttliche Wirken nie anders als durch diese äußeren sinnlichen Formen geschieht.

Was diese Argumentation Möhler's betrifft, so würden wir ihm beistimmen müssen, wenn er den Begriff einer blos idealen Kirche zu bestreiten gehabt hätte d. h. einer solchen, die nie und nirgends eine reale Existenz gewönne. Denn allerdings eine bloß ideale Kirche würde einen bloß idealen Christus voraussetzen; während umgekehrt, wenn Christus, die göttliche Lebensquelle, in den

Formen der Menschheit erschienen ist, das göttliche Leben sich auch in menschlichen Formen darstellen und in einer menschlichen Gemeinschaft fortpflanzen muß. Aber in diesem Streite handelt es sich ja gar nicht darum, ob die Kirche in bloß idealer oder auch in realer Weise existiren solle. Der Begriff der Unsichtbarkeit bezieht sich ja nur auf die Art, in welcher diese Gemeinschaft zu Stande kommt. Es liegt darin nur bezeichnet, daß sie nicht von außen her durch die Fortpflanzung äußerlicher Formen wie im alten Testamente, sondern von innen heraus durch eine gemeinsame geistige Thatsache begründet wird, welche zu allen Zeiten und an allen Orten auf gleiche Weise zu Stande kommt. Diese Anschauung stimmt auch erst mit der nachgewiesenen Vermittlung der Lebensgemeinschaft mit Christus zusammen, weil die Verbindung mit ihm eben nicht auf äußerlichem Wege, also auch nicht bloß durch einen äußerlichen Organismus bewirkt sein kann, sondern durch eine geistige Thatsache, durch den Glauben, so daß die Gemeinschaft des göttlichen Lebens sich also von innen heraus bildet, in wie verschiedenen äußeren Formen sie sich hernach auch darstellen mag.

Wenn Möhler aber gar von einer fortgehenden Menschwerdung Gottes in der Kirche redet, so ist sein Ausdruck mindestens dem Mißverständnisse sehr ausgesetzt und könnte sehr leicht in pantheistischem Sinne verstanden werden. Aber er ist auch nicht einmal treffend, weil er doch nur bedeuten soll, daß das von Christo mitgetheilte, göttliche Leben in die Menschheit immer mehr eingehen, sie durchdringen und alle erfüllen und ihre Verhältnisse sich aneignen und unterwerfen soll. Dafür bietet freilich die Kirche eine Vermittlung dar, aber wir müssen dabei dessen eingedenk bleiben, daß dieser Proceß in einem fortwährenden Werden begriffen ist, weil er sich nur allmählig im Kampfe mit mannichfachen, widerstrebenden Elementen vollziehen kann, daß ferner nirgends in der Kirche eine solche Einheit Gottes und des Menschen sich vorfindet, wie in Christo; ja, daß sie ebenso wenig alles Ungöttliche in sich überwunden hat, als in dem Leben des Einzelnen jemals das Menschliche ganz rein in dem Göttlichen aufgegangen ist. Daher würde es zu vielen falschen Folgerungen führen, wenn wir die Kirche als fortgehende Menschwerdung Gottes betrachten und Menschliches und Göttliches in ihr ganz einander decken lassen, ohne dabei zu berücksichtigen, wie vieles in ihr noch immer Gott entgegensteht und noch nicht von sei-

nem Leben durchdrungen ist. Denn dies Ziel würde erst erreicht sein, wenn die Kirche einmal zu ihrer Vollendung gelangt wäre, also eigentlich aufhörte, wenn das Reich Gottes alle menschlichen Verhältnisse vollkommen erfüllte und die ganze erlöste Menschheit nur das Abbild Christi wäre. Wenn man aber das Ideal schon in der Kirche, wie sie jetzt ist, verwirklicht meint und es deshalb auf sie überträgt, so birgt diese Anschauung die größten Irrthümer in ihrem Schooße.

Unser bisheriges Resultat findet seine Bestätigung, wenn wir darauf achten, wie die Kirche sich ursprünglich von Christus aus gebildet hat. Wäre Möhler's Voraussetzung richtig, so hätte die Kirche sich durch äußerliche Anschließung an Christus bilden müssen, und doch gab es noch keine Kirche auf Erden, so lange er als Mensch hienieden wandelte. Ja, er selbst deutet auf das Ereigniß hin, welches der Stiftung seiner Kirche nothwendig vorangehen mußte, wenn er sagt (Joh. 12, 24.), daß, so lange er auf Erden lebe, das göttliche Leben in ihm allein beschlossen sei, wie auch das Samenkorn allein bleibe, wenn es nicht in die Erde falle und ersterbe, wenn seine Hülle nicht vergehe und viele neue Früchte von innen her sprießen. Ebenso müsse erst seine irdische Erscheinung ein Ende nehmen, damit das göttliche Leben sich ausbreiten und vervielfältigen könne. — So lange darum Christus noch sinnlich wahrnehmbar bei seinen Jüngern gegenwärtig war, konnte wohl das Gerüst zu der Kirche von ihm aufgebaut werden, aber sie selbst konnte ihrem inneren Wesen nach noch nicht entstehen, sondern erst, als er geistig von dem Himmel herab auf die Menschen wirkte, trat die entsprechende, geistige Thatsache in den Gemüthern der Menschen ein, durch welche sie erst ihre Verbindung mit dem verherrlichten Christus fanden. Die Geburtsstätte der Kirche findet sich daher nur in dem Gemüthe der Gläubigen, als sie sich durch die objective Thatsache des Pfingstwunders, welche an ihrem Innern geschah, der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus und des selbstständigen, göttlichen Lebens in einer Begeisterung bewußt wurden, die alle ergriff. Möhler beruft sich freilich darauf, daß diese innere Thatsache sich damals unter äußeren Zeichen dargestellt habe. Gewiß, nur muß man die Ordnung nicht umkehren und die nach-

folgende, äußere Darstellungsform, also die Folge zu dem Ursprünglichen machen; sonst sucht man das Wesentliche der Dinge in zufälligen Aeußerlichkeiten und verwechselt mit ihnen das unwandelbare, ewige Wesen, welches sich darin verbirgt. Ebensowenig darf man übersehen, daß die Form der Erscheinung, so auch bei dem Ereignisse des ersten Pfingstfestes, durch die jedesmalige zeitliche Entwicklung bedingt ist, also auch nicht für alle Zeiten bleiben soll. Eine unwandelbare Geltung nur hat die darunter verborgene Thatsache selbst, von welcher ohne Ausnahme zu aller Zeit die Geburt und Wiedergeburt der Kirche ausgeht. Auch wird sich nicht nachweisen lassen, daß Christus einen bestimmten, äußerlichen Organismus als nothwendig für die Fortpflanzung der von innen heraus gebildeten Gemeinschaft seiner Kirche eingesetzt habe. Denn Christus hat kein anderes Amt als das der Apostel eingesetzt. Aus der Natur dieses letztern aber, wie aus dem Verhältnisse der Apostel zu Christus folgt mit Nothwendigkeit, daß es nur einmal vorhanden sein, aber keine Fortsetzung haben konnte; denn es ist ihm wesentlich, daß seine Träger Augenzeugen von der öffentlichen Thätigkeit Christi wie von seiner Auferstehung waren (Joh. 15, 27. Ap. Gesch. 1, 21) damit sie aus eigener Anschauung davon zeugen könnten. Durch Christus selbst mußten sie in seinem fortgesetzten Umgange und durch seinen erziehenden Einfluß zu seinen Organen gebildet sein, damit sie sein Bild und sein Wort ganz treu in sich aufnähmen. Auch der Apostel Paulus hat dies mit den übrigen Aposteln gemein, daß er sowohl Christum, den Auferstandenen, gesehen hatte, 1. Kor. 9, 1. 15, 8., als auch unmittelbar von ihm selbst, Gal. 1, 1., zu seinem Zeugen berufen und erwählt war, und daß er endlich einen unmittelbaren, persönlichen Eindruck von ihm empfangen hatte. War mithin die Stellung der Apostel ganz einzigartig, so mußte alle Verbindung mit dem Herrn für alle Zeiten durch sie vermittelt bleiben, so daß Niemand die Worte Christi anders, als durch sie vernehmen kann, weil sie die Organe des Prophetenthums Christi für alle Jahrhunderte sind; daher muß die Kirche aller Zeiten in der gleichen Abhängigkeit von ihnen verharren und hat immer dies Medium nöthig, um durch dasselbe mit ihrem Haupte in Verbindung zu bleiben. Darum ist diese Vermittlung aber auch allein absolut nothwendig und es soll sich das religiöse Bewußtsein von dieser Grundlage aus unabhängig und

selbstständig entwickeln. Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, wie willkührlich und verkehrt es ist, wenn man von einer Fortsetzung des Apostelamtes in der Kirche redet und die Bischöfe als Inhaber desselben betrachtet. Der Begriff des apostolischen Amtes selbst widerspricht einer solchen Behauptung. Nicht weniger widersinnig ist es darum auch, wenn von den Irvingianern die Forderung gestellt wird, daß wieder Apostel auftreten sollen, und wenn dies Postulat aus Eph. 4, 11. gerechtfertigt werden soll. Denn handelt es sich dort allerdings von den Aemtern, die Christus nach seiner Verherrlichung eingesetzt hat, so doch nicht von solchen, welche für alle Zeiten nothwendig sind, sondern neben dem stets fortwirkenden Apostolat werden andere Aemter genannt, welche aus der Entwicklung der ersten Kirche sich heraus gebildet hatten, ohne daß sie immer und unter allen Verhältnissen Bestand haben müßten. Mit demselben Rechte würden ja sonst überhaupt alle Aemter, welche in dem Laufe der Zeit unter der Leitung des heiligen Geistes in der Kirche entstanden sind, eine fortwährende Dauer beanspruchen können, weil sie alle mittelbar von Christus, dem Erhöheten, selbst gestiftet sind, weil er ja in dem Organismus seiner Kirche fortwirkt und dessen Bildung seinem Geiste überlassen hat, doch so, daß seine Gestalt und Form durch die jedesmaligen Umstände bedingt wird. Darum wurde die Leitung der ersten christlichen Gemeinde nach jüdischen Vorbildern organisirt; es trat das Collegium der Gemeindeältesten, der πρεσβύτεροι, an ihre Spitze. Als die christliche Kirche sich hernach durch Paulus unter den Heiden ausbreitete, wurde nur der Name der Presbyter mit dem mehr hellenischen ἐπίσκοποι vertauscht; beide waren ursprünglich gleichbedeutend, und nur durch besondere Umstände bildete sich ein Unterschied zwischen ihnen, indem zu Ende des 1. Jahrhunderts, wenn einer der Presbyter sich vor den andern auszeichnete und den Vorsitz führte, dieser besonders den Namen ἐπίσκοπος erhielt. Freilich war er zuerst nur primus inter pares, bis später das monarchische Element statt des aristokratischen vorherrschend wurde.

Die schon bemerkte Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunctes ergriff besonders die Idee von der Theokratie und von dem Priesterthum und bewirkte bei der schon vorhandenen Veräußerlichung der Kirche den Umschwung in der Anschauung, daß man die Presbyter mit den Priestern und die Bischöfe mit den

Hohenpriestern des alten Testamentes verglich, und die letzteren als die Nachfolger der Apostel und als die Träger des heiligen Geistes ansah, welcher durch das äußerliche Vehikel der Ordination von einem zum andern übergehen sollte; so bildete sich die Vorstellung aus, als ob durch die Succession der Bischöfe, also durch den äußeren Organismus der Kirche die nothwendige Verbindung mit Christus erhalten und weiter vermittelt werde. Diesen Begriff von der äußerlichen Einheit in dem Episcopalsystem hat Cyprian in seinem epochemachenden Buche de unitate ecclesiae consequent entwickelt*). Was Cyprian sagt, gilt unbedenklich von der geistigen Gemeinschaft zwischen allen Gläubigen, als Gliedern des geistigen Leibes Christi; denn wer im Glauben mit dem Erlöser verbunden ist, dessen religiöses Leben kann auch nur in engem Zusammenhang mit dem Ganzen recht gedeihen. Aber was von der unsichtbaren Kirche wahr ist, das wird sogleich falsch, wenn man es auf die äußere Erscheinungsform der Kirche überträgt, welche durch die Succession der Bischöfe bestimmt wird, denn damit wird das geistige Element in das sinnliche hinabgezogen, indem sich zwischen die Gläubigen und Christus das ganze Episcopalsystem mit allen seinen nothwendigen Vermittlungen stellt, die sich in eben so viele trennende Elemente verwandeln. Daher kennt schon Cyprian außer diesem äußerlichen Organismus der Kirche keine Verbindung weder mit Christus noch mit dem heiligen Geiste, kein Heil und keine Seligkeit: extra ecclesiam nulla salus.

Jedes einmal ausgesprochene Princip der Wahrheit wie des Irrthums zieht seine Consequenzen mit unerbittlicher Folgerichtigkeit; daher suchte man bald zu beweisen, daß auch diese Einheit des kirchlichen Organismus an einem bestimmten Orte für alle Zeiten äußerlich repräsentirt sein müsse, indem man unter den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, wieder einen Repräsentanten der ganzen apostolischen Gewalt und also auch der äußerlichen Kirche, welche von diesem Amt sich ableitet, fand: den Apostel Petrus. Was die Worte des Herrn betrifft (Matth. 16, 18. 19), auf welche sich diese Ansicht gründet, so darf man sich freilich keine solche Deutelei derselben erlauben, wie es sich ein übertrieben protestantisches Interesse zuweilen gestattet hat, als wenn Christus unter

*) Neander, Kirchengesch. I, 1. S. 358.

diesem Felsen sich selbst verstanden und dabei auf sich hingewiesen hätte, vielmehr ist ohne Zweifel Petrus damit gemeint, aber nicht als Person, sondern insofern er vorher das Bekenntniß abgelegt hat, daß Jesus der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes sei. Somit ist die Kirche allerdings ursprünglich auf dies Bekenntniß und damit auf solche Männer gegründet, die, wie Petrus, gemäß ihren Erfahrungen einer inneren, göttlichen Thatsache die Ueberzeugung aussprechen, daß Jesus der Messias und Erlöser, also der Sohn Gottes sei. Demnach wird dem Petrus in dieser Bezeichnung nichts Anderes zugeschrieben, als was von Allen ebenso gesagt werden könnte, welche in diesem Glauben ebenso feststehen und denselben Muth haben, um ihn zu bezeugen.

Hatte man früher die römische Kirche vorzugsweise als ecclesia apostolica für den Occident betrachtet, als wäre sie von Paulus und Petrus zusammen gegründet, so wurde sie jetzt dem Petrus allein zugeeignet und als cathedra Petri angesehen. Diese Anschließung der römischen Kirche an die Person des Petrus geschah übrigens nicht zufällig, vielmehr findet sich zwischen dem Apostel Petrus und dieser Kirche eine gewisse innere Verwandtschaft. Wie Christus einen jeden der Jünger nach seiner durch den heiligen Geist verklärten Eigenthümlichkeit gebrauchte, so zeichnete den Petrus in seiner natürlichen Begabung besonders das rasche Hervortreten aus, die Kraft, im Namen Aller zu zeugen, also das repräsentative Vermögen und die Gabe der Leitung. Deshalb übertrug ihm Christus vermöge seines *χάρισμα κυβερνήσεως* die Leitung der ersten Gemeinde, welche er auch verwaltete, bis Jakobus den ersten Platz unter den Judenchristen und Paulus eine selbstständige Stellung unter den heidenchristlichen Gemeinden einnahm. Da die römische Kirche sich ebenso durch das *χάρισμα κυβερνήσεως*, durch ihre *ἐνέργεια δραστική* von Anfang an hervorthat, so bewog sie nur ein richtiger Instinct, sich gerade an Petrus anzuschließen. Dazu kommt, daß Petrus zwischen Paulus und Jakobus eine Vermittlung bildet und auf mildere Weise den alttestamentlichen Standpunct repräsentirt. Auch diese seine Stellung entspricht wieder der Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche und ihrer Vermischung des jüdischen und des christlichen Elements. In der That war in der römischen Kirche ein petrinisches Element vorhanden, nur daß es sich bald einseitig und falsch entwickelte, weil es sich von

dem Zusammenhang mit den übrigen τρόποι παιδείας und ganz besonders dem paulinischen losriß.

Erschien schon dem Cyprian die römische Kirche als cathedra Petri und als Repräsentantin der bischöflichen Einheit, so war es doch eigentlich für ihn nur ein symbolischer Begriff und er war so weit davon entfernt, der römischen Kirche etwa deshalb irgend einen höheren Rang oder eine richterliche Gewalt zuzuschreiben, daß er vielmehr gegen die Anmaßungen protestirte, welche von den römischen Bischöfen ausgingen. Dessenungeachtet liegt in der Idee von der Repräsentation der Einheit der Kirche schon der Keim, woraus sich das ganze Papstthum entwickelte. Das Princip bedurfte nur der glücklichen Umstände, um sich immer weiter bis zu dem Gipfelpunct der Veräußerlichung zu entfalten. Sicherlich würde Cyprian sehr erstaunt gewesen sein, wenn er sich in die Kirche des 13. Jahrhunderts hätte versetzen und sehen können, welche Erscheinungen sein Princip hervorgerufen hat; denn unter der Mitwirkung mannichfacher anderer Momente war das Papstthum in seiner allmähligen Fortbildung die Frucht dieses Gedankens. Zuerst sollte nur ein primus inter pares vorhanden sein, dann wurde ihm die oberaufsichtliche und oberrichterliche Gewalt zuerkannt, endlich aber wurden alle andere Gewalten in der Kirche zurückgedrängt, damit nur der Papst zu einem absoluten Monarchen erhoben würde.

Nachdem jedoch das Papstthum als die Spitze der kirchlichen Theokratie anerkannt und durch Bonifacius VIII. in der Praxis auf dem höchsten Gipfel seiner Macht angelangt war, wurden durch den Mißbrauch derselben die Reactionen gegen das Institut selbst immer mehr hervorgerufen. Hier ist besonders zu merken, daß das unter den Päpsten ausgebrochene Schisma das Gefühl der Nothwendigkeit, dieser Spaltung ein Ende zu machen, und damit zugleich das Bewußtsein von dem immer höher gestiegenen Verderben der Kirche weckte, das Bedürfniß nach einer freieren Entwicklung derselben rege machte, und sogar ein höheres Tribunal fordern ließ, vor welchem auch das Papstthum Rechenschaft abzulegen hätte. Diese Reactionen gegen den päpstlichen Absolutismus drohten schon eine Auflösung des kirchlichen Organismus in seine ursprünglichen Bestandtheile vorzubereiten, als unter den Kämpfen der allgemeinen Concilien gegen das Papstthum eine neue Lehre von der Kirchenverfassung sich bildete, wie sie der

Kanzler Gerson in Paris vertrat. Danach sollte das monarchische Element sich einer allgemeinen Gesetzgebung der Kirche unterordnen, welche von den Concilien ausgeht; denn obgleich der hierarchische Organismus im Allgemeinen als nothwendig und von Christus stammend betrachtet wurde, so unterschied man doch die besonderen römischen Formen von dem Wesen desselben, und während man im Allgemeinen das Primat des römischen Bischofs anerkannte, sollte es doch immer von den Bestimmungen der Kirche abhängen, wie weit seine Gewalt sich erstreckte. Das Papstthum sollte also den Concilien untergeordnet werden. — Seit dieser Zeit gab es zwei Fractionen in der römischen Kirche, je nachdem entweder das Papstthum, oder die unabhängige Gewalt der Bischöfe und als Organ der höchsten Macht die allgemeinen Concilien an die Spitze des Ganzen gestellt wurden. Diese beiden Systeme gehen neben einander her, ohne daß es jemals zu einer Entscheidung ihres Gegensatzes kommt, und sogar Möhler erklärt, daß beide einander stets das Gegengewicht halten müssen. Weil jedoch das erste die Macht in Händen hatte und am consequentesten verfährt, so gewann es auch in der Praxis den meisten Einfluß.

Neben diesem wesentlich katholischen Standpunct machten sich aber auch andre geltend, welche sich gegen die Veräußerlichung der Kirche selbst erklärten. Aus der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus entwickelte sich ihnen das Bewußtsein von einer geistigen Gemeinschaft der Heiligen, wie besonders die böhmischen Reformatoren von Matthias von Janow an ihren Kirchenbegriff auf dieser Grundlage erwachsen ließen, bis die Siege der Reformation auch eine entsprechende neue Gestaltung der Kirche hervorrufen konnten. Für Luther war nicht der Begriff von der Kirche der Ausgangspunct seiner reformatorischen Wirksamkeit, sondern die Rechtfertigung durch den Glauben; aber diese bedingte auch eine andre Gestaltung des Begriffes von der Kirche, und erst durch die Opposition wurde Luther dazu getrieben, denselben im Gegensatz gegen die Veräußerlichung der römischen Kirche auszusprechen. Die Kirche ist im protestantischen Sinne nichts als die congregatio sanctorum et vere credentium, wie es in der Augsburgischen Confession heißt.

Aber dabei konnte man sich doch nicht verbergen, daß der Kirche als der Gemeinde der Heiligen in ihrer äußeren Existenz auch solche

Elemente sich anschlössen, welche den vorausgesetzten inneren Entwicklungsproceß nicht durchgemacht hatten, denen also das Prädicat der Heiligen und Gläubigen nicht gebührte. Daher wurde schon in dem 8. Artikel der Augsburgischen Confession, aber noch bestimmter in der Apologie *) zwischen der ecclesia proprie und der non proprie dicta unterschieden. Noch klarer und schärfer wurde Beides von derjenigen protestantischen Richtung aus einander gehalten, welche im Gegensatz gegen den Katholicismus energischer vorging, indem Zwingli in der reformirten Kirche der ecclesia visibilis die invisibilis gegenüberstellte **); der Gegensatz gegen die Veräußerlichung der Kirche mußte diese Begriffsbildung in der Unterscheidung der äußerlichen und der innerlichen Kirche consequenter Weise hervorrufen.

Wenn man die Differenz zwischen dem Wesen und der Erscheinung der Kirche nicht verwischen, wenn man bei aller Mannichfaltigkeit der Erscheinungsformen die eine Kirche, deren Grund Christus ist, als die gemeinsame höhere Einheit festhalten will, so wird der Begriff der unsichtbaren Kirche stets nothwendig sein. Dieser unsichtbaren Kirche kommt auch allein der Name der wahrhaft katholischen zu, weil sie nur auf dem einen allgemeinen Grunde alles wahrhaft göttlichen Lebens, welches Christus wirkt, auf dem Glauben an Christus als den Erlöser ruht. Wenngleich sich darum der Entwicklungsproceß des Lebens, welches von Christus ausgeht, in verschiedenen, reineren und unreineren Formen vollzieht, so haben sie doch alle an der unsichtbaren Kirche gemeinsamen Antheil, weil in ihnen allen der eine Christus wirkt, an den sich die Glieder der ecclesia invisibilis halten. Denn wenn schon die Verheißung Christi, daß alles Eine Heerde und Ein Hirt werden soll (Joh. 10, 16.) ihre vollkommene Erfüllung erst in der Vollendung des Reiches Gottes zu erwarten hat, so verwirklicht sie sich doch nicht allein erst

---

*) IV. ed. Hase pag. 144. sqq.

**) Antibolum vom Jahre 1524. Ad Carolum Rom. Imperatorem, comitia Augustae celebrantem fidei Huldrychi Zwinglii ratio vom 4. Juli 1530 redet von einer ecclesia sensibilis.

in der Zukunft, sondern relativ schon in der Gegenwart, weil die Gemeinden sich überall von der Beziehung zu Christus aus bilden und ihn zu ihrem ewigen Haupte haben. Und ob die Unterschiede im religiösen Bewußtsein sogar bis dahin bei ihnen vorwalteten, daß sie sich von einander trennten, und daß ihre höhere Einheit in ihrem Bewußtsein ganz zurückträte, so ist diese dennoch ihnen unbewußt vorhanden, weil dessenungeachtet ihr gemeinsames höheres Leben von einem Geist in ihnen allen ausgeht, und sie wie Glieder Eines Leibes mit einander verbindet.

An dieser Stelle erhalten auch erst die früheren Ausführungen über die Lehre von der Tradition ihre rechte Bedeutung und Klarheit, insofern die Verwechslung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche im Katholicismus auf den Begriff von der Ueberlieferung einen sehr nachtheiligen Einfluß geübt hat. Es giebt auch eine ächte Tradition; das ist die der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren, und zu ihr gehört Alles, was aus der Gesammtheit des christlichen Bewußtseins in allen Jahrhunderten hervorgeht. Darum kann sie aber auch nicht an diese oder jene einzelne Kirche, an diese oder jene Organe gebunden sein, sondern sie geht als das Zeugniß der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren durch alle Kirchen aller Zeiten hindurch. Wenn es aber auch eine Tradition geben könnte, welche nur der Ausdruck der unsichtbaren Kirche wäre, wenn man also entweder die sichtbare oder unsichtbare Kirche von einander scheiden könnte, oder wenn irgend eine sichtbare Kirche wirklich ganz dem Wesen der unsichtbaren Kirche entspräche, so würde es doch in ihr keine vollkommen reine Tradition geben, weil noch in jedem einzelnen Gläubigen das christliche Bewußtsein durch Sünde und Irrthum getrübt ist, also auch die Tradition, wenn sie auch das Bewußtsein der Gemeinde der Gläubigen darstellte, immer noch der Läuterung bedürfen würde. Deshalb wird auch stets ein höheres Kriterium nothwendig sein, um in der Tradition die ächt christlichen Elemente von den trübenden Beimischungen zu sondern.

In Bezug auf die Merkmale, an welchen die wahre Kirche zu erkennen ist, sei hier nur eine characteristische Behauptung des Katholicismus hervorgehoben, daß nämlich die Succession der Wunder ein nothwendiges Merkmal der wahren, katholischen Kirche

sei, wie es der Jesuit, Cardinal Bellarmin*), in seinem Werke über die Controversartikel beider Kirchen thut, indem er zugleich in dem Abschnitt von der Kirche diese nota ecclesiae in jedem Jahrhundert bis auf seine Zeit, also bis an den Anfang des 17. Jahrhunderts, für die katholische Kirche nachzuweisen sucht. Daraus soll der Zusammenhang derselben mit der apostolischen Kirche erhellen; diese Wunder sollen die Merkmale dafür sein, daß die Kirche, in welcher sie sich finden, in dem Besitz der wahren Lehre und Tradition sei; wo sie fehlen, diene ihr Mangel zum Beweise, daß eine falsche Kirche zu bestreiten sei. Ueberhaupt müsse jeder Lehrer der göttlichen Wahrheit sich entweder dadurch beglaubigen, daß ihm von den Oberen der Kirche sein Beruf anvertraut sei, oder wenn er eine außerordentliche Aufgabe zu haben meint, oder gar die Tradition der Kirche angreifen will, so soll er sein Recht dazu durch Wunder erhärten. Daher stellte man ebenso an Huß, wie später an Luther, die Forderung, sie sollten es durch Wunder beweisen, daß sie den Auftrag empfangen hätten, die Kirche zu reformiren. Gerade dieser Punct verdient eine besondere Beachtung, weil er für die eigenthümliche katholische Anschauungsweise wieder in den drei Beziehungen characteristisch ist, sofern sich in ihm einmal ein alttestamentliches Element verräth, ferner die verschiedenen Stadien in dem Entwicklungsprocesse der Kirche unberücksichtigt bleiben, und was früher einmal naturgemäß war, in die Gegenwart unmittelbar übertragen wird, endlich sofern der Mangel des kritischen Elements im Katholicismus hierbei wieder zu Tage tritt.

Auf dem vorchristlichen Standpunct konnte allerdings das Wunder die angesprochene Bedeutung haben, weil es damals das Merkmal davon war, daß eine neue, schöpferische, göttliche Kraft in den Zusammenhang der menschlichen Entwicklung eintrete, also eine neue Offenbarung geschehe. Diese einzelnen neuen Momente fanden aber ihr Ziel in Christus, in welchem der Culminationspunct und somit auch das Ende aller Wunder, wie aller Offenbarung gegeben ist, weil seine Erscheinung und sein Dasein selbst das höchste Wunder ist und alle einzelnen Wunder, die er vollbrachte, im Zusammenhang mit demselben betrachtet werden müssen. In der Folgezeit

*) Disputt. de controversiis christ. fidei adv. huius temporis haeretico s Rom 1581—92, 3 Bde. Fol.

konnte es nur noch Wunder geben, welche Nachwirkungen Christi waren, um ihm selbst und der neuen, schöpferischen Kraft, welche durch ihn in die Welt eingetreten, den Weg in die Menschheit hinein zu bahnen. Hiernach finden sie besonders in dem ersten Stadium der Entwicklung der Kirche ihre Stelle, während es als das Ziel dieser Entwicklung betrachtet werden muß, daß diese einzelnen Merkmale des Uebernatürlichen in der Erscheinungswelt immer mehr zurücktreten und daß das in die Sichtbarkeit eingetretene übernatürliche Princip den natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit erfülle, damit das göttliche Leben sich in dem Naturzusammenhang offenbare, den es sich angeeignet hat. Darin besteht das eine bleibende Wunder für alle Zeiten, daß Christus sich immerfort in seiner Kirche durch die Macht des neuen, weltüberwindenden Lebens offenbart, welches sich in entsprechenden Handlungen darstellt. Darauf hat Christus selbst hingewiesen, wenn er sagt (Joh. 14, 12.), daß die, welche an ihn glauben, größere Wunder, als er selbst vollbringen sollten; denn als die Organe des im Himmel wirkenden Christus haben sie ihr neues, weltüberwindendes Leben auszubreiten und es Andern mitzutheilen. Das konnte aber nicht geschehen, so lange Christus auf Erden lebte. Deshalb ist das bleibende Merkmal der Kirche kein anderes, als die Macht dieses göttlichen Lebens, welches alle erfüllt, wie Christus selbst es ausspricht (Joh. 13, 34. 35.), daß man seine Jünger daran erkennen werde, daß sie solche aufopfernde Bruderliebe gegen einander hätten, wie er selbst sie ihnen bewiesen.

Wir sahen aber schon den Montanismus die falsche Richtung einschlagen, welche das, was dem ersten Stadium angehört, für alle Zeiten in der Kirche festhalten will. Aber obwohl diese Richtung von der katholischen Kirche bekämpft worden ist, so hat die letztere nichts destoweniger diesen Irrthum, wie manchen andern, aus demselben aufgenommen. Allerdings werden wir uns durch den protestantischen Gegensatz gegen die katholische Auffassung nicht bis zu der Behauptung treiben lassen, daß nur in der ersten Zeit der Kirche Wunder hätten geschehen können; wir werden es nicht versuchen, scharf die Grenze bestimmen zu wollen, bis wohin sie sich ereignen konnten, oder gar von vornherein über alle derartigen Thatsachen absprechen, welche in der Geschichte der katholischen Kirche vorkommen. Denn wenn auch viele derselben sich uns als Betrug oder Selbsttäuschung zu erken-

nen geben, so wäre der Schluß doch voreilig, daß sie alle unter diese Kategorie gehören. Wir finden keinen Grund, a priori zu behaupten, daß die Wunder zwar dem ersten Stadium der Entwicklung der Kirche auf eigenthümliche Weise nothwendig und wesentlich waren, dagegen in späteren Zeiten überhaupt nicht mehr vorkommen könnten. Dagegen müssen wir behaupten, daß die Wunder jetzt in einem ganz anderen Verhältniß zu der Kirche und zu dem christlichen Bewußtsein stehen als früher, darum aber auch ihre frühere Bedeutung eingebüßt haben, insofern sie nicht eine neue Offenbarung, nicht den Eintritt einer neuen, göttlichen, schöpferischen Kraft in die Welt mehr zu beglaubigen haben. Wer darum jetzt von Gott berufen als Lehrer auftritt, um göttliche Wahrheit vorzutragen, muß seinen Beruf durch seine Beziehung auf den Inbegriff aller Offenbarung, auf das göttliche Wort, beweisen, um dadurch die Probe für seinen Zusammenhang mit Christus wie dafür zu liefern, daß er wirklich ein Organ des Prophetenthums Christi sei. Wer neue Offenbarungen vorgäbe und Glauben für sie verlangte, oder wer ein neues, von dem Prophetenthum Christi in dem göttlichen Wort unabhängiges Prophetenthum für sich in Anspruch nehmen wollte, den würden wir, obgleich er sich durch Wunder beglaubigen wollte, von vornherein zurückweisen und sein Vorgeben für Täuschung erklären. Ausdrücklich ist ja in dem neuen Testament gesagt (Matth. 24, 24. 25. 2. Thess. 2, 9 ff.), daß die Organe des Antichrists durch Thatsachen, welche den Wundern ähnlich sehen, Viele täuschen würden. Dabei ist als das einzig sichere Kriterium in solchen Fällen das göttliche Wort genannt. Demnach bedurfte Luther keiner andern Beglaubigung, als der Beziehung auf das göttliche Wort, denn er wollte ja nichts Anderes sein, als ein Organ des Prophetenthums Christi. Wurde er zugleich der Gründer einer neuen kirchlichen Gemeinschaft, so war dies weder seine Absicht, noch sein Wille, sondern nur der Erfolg, welchen Gott in der geschichtlichen Entwicklung herbeiführte.

Hätten wir aber auch Ursache, bei einzelnen Männern in der katholischen Kirche wahrhafte Wunder anzuerkennen, so würden wir ihnen doch keine Beweiskraft für die ausschließliche Berechtigung dieser Kirche beimessen oder auch nur eine Beglaubigung für ihren Standpunct darin sehen. Denn diese wunderbaren Erscheinungen

würden nur beweisen, daß auch in dieser Kirche der Geist Christi wirkt, wie er in allen denen sich wirksam erweist, welche an der unsichtbaren Kirche Theil haben. Wir würden sie in einem nicht höheren Grade wie alles ächt Christliche in allen Kirchen aller Jahrhunderte von Christus ableiten. Es wäre nur ein einzelnes Merkmal neben andern, in welchen allen die Kraft des Geistes Christi sich offenbart, aber es wäre dadurch nicht etwa die Tradition dieser Kirche als richtig erwiesen, sondern nur gezeigt, daß sie mit den andern Kirchen auf einem Grunde steht. Ja, wir dürften es nicht einmal für einen besondern Vorzug dieser Kirche halten, wenn solche Thatsachen sich wirklich in ihr nachweisen ließen, und könnten ihr darum nicht einen höheren Rang anweisen. Zu diesem letzteren wären wir nur dann berechtigt, wenn das von Christus bezeichnete Merkmal seiner Jüngerschaft sich in höherem Grade in ihr wahrnehmen ließe; das würde aber gerade da geschehen, wo das göttliche Leben in ruhiger, stetiger Entwicklung alle menschlichen Verhältnisse immer mehr verklärt. Gerade solche wunderbaren Erscheinungen würden mehr einem alttestamentlichen Standpunct entsprechen oder beweisen, daß die Macht des neuen göttlichen Lebens noch erst im Gegensatz gegen eine rohe Masse hervortreten müsse, welche noch gar nicht oder noch nicht genug von den Kräften desselben durchdrungen ist.

7. Die Lehre von den Sacramenten.

Der Gegensatz des protestantischen und katholischen Standpunctes in der Lehre von den Sacramenten hängt genau mit der eigenthümlichen Art und Weise zusammen, wie beide sich in der Lehre von der iustificatio entwickelt haben. Denn ist nach protestantischer Anschauung in der Rechtfertigung durch den Glauben bereits alles gegeben, was zu dem Anfang wie zu der Fortentwicklung des christlichen Lebens nothwendig ist, so kann es im ganzen Verlauf desselben Nichts mehr geben, was von dem Glauben unabhängig wäre; mithin kann jedes Mittel zur Förderung in demselben nur noch ein *Zeichen* für die durch den Glauben empfangene Gnade, ein *Siegel* und *Anregungsmittel* derselben sein, während dadurch immer schon der vorhandene Glaube vorausgesetzt wird, durch welchen allein man gerechtfertigt werden kann. Dagegen nach dem katholischen Begriff von der iustificatio ist die Gerechtmachung nie abgeschlossen, sondern sie bleibt im Werden begriffen, und wenn die iustificatio zu Stande

kommen soll, geschieht dies durch mancherlei äußerliche Vermittlungen, durch welche die Gnade dem Menschen erst mitgetheilt werden muß. Das eben sind die Sacramente. Durch sie soll ein neues Gut, welches man noch nicht besitzt, zu der bisherigen Gnade hinzukommen. Das aber kann nicht durch das subjective Element des Glaubens bedingt sein, sondern es muß ohne jede subjective Voraussetzung in der objectiven Wirkung dieser Zeichen gegeben werden. So entsteht bei diesen Handlungen der Begriff des opus operatum. Es wird hierbei nur die ganz negativ Bestimmung hinzugefügt, daß diese Wirkung überall da zu Stande komme, wo ihm kein Hinderniß entgegentritt (in non ponentibus obicem).

Geht ferner der protestantische Standpunct stets von dem göttlichen Worte aus, und ist in demselben der Begriff des Sacramentes nicht unmittelbar gegeben, so können wir uns nur an die beiden heiligen Handlungen halten, welche sich allein aus dem neuen Testament ableiten lassen; und wenn wir darum ein Analogon zu dem katholischen Begriff von den Sacramenten haben wollen, so müssen wir diese beiden Handlungen mit einander vergleichen und für sie ihren gemeinsamen Grundbegriff suchen. Hingegen von dem Standpunct der katholischen Kirche wird man sich auch in dieser Frage an die Tradition anschließen, aus ihr den Begriff des Sacramentes aufnehmen, und alle Handlungen, welche allmählig mit diesem Namen bezeichnet worden sind, dem Begriff des Sacramentes entsprechend finden und in die Glaubenslehre aufnehmen. —

Nach dieser Darlegung der allgemeinen Gesichtspuncte gehen wir zu der genetischen Entwicklung dieses Gegensatzes über.

Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben schon für die Lehre von den Sacramenten die Correspondenz mit der Menschwerdung des göttlichen Logos in Christus angeführt, und zwar in dem Sinne, daß seine Erscheinung in der Sinnenwelt diesen Vermittlungen entspräche. Weil das Heil ursprünglich durch die menschliche Erscheinung des göttlichen Logos verliehen sei, so müsse es auch demgemäß sinnliche Mittel geben, um die göttliche Kraft von ihm in die Kirche überzuleiten. Dieser Auffassung folgt auch Möh-

ler, indem er sie mit seiner Lehre von der Kirche als der fortgehenden Menschwerdung Gottes in Verbindung setzt.

Allerdings ist es nicht zufällig, daß ebenso, wie uns die Quelle des göttlichen Lebens in den Formen den Menschheit erschienen ist und das ganze menschliche Leben in sich aufgenommen und verklärt hat, so auch natürliche Zeichen aus der Sinnenwelt von Christo gewählt worden sind, um den göttlichen Inhalt dieses Lebens darzustellen und zum Mittelpunct der Feier in einer religiösen Gemeinschaft zu machen. Es zeigt sich hierin, daß das Christenthum die natürlichen Elemente mit göttlichem Inhalt erfüllen will, damit sie zu seiner Offenbarungsform dienen. Wir können daher nicht mit einseitigen, idealistischen Auffassungen übereinstimmen, welche sich weigern, dies anzuerkennen. So viel Christliches sich darum bei der Gesellschaft der Freunde, bei den sogenannten Quäkern, oder doch wenigstens in einer bedeutenden Fraction derselben vorfindet, so müssen wir sie doch einer Verkennung des Wesens des Christenthums wie der sichtbaren Kirche beschuldigen. Aber wie wir uns einerseits gegen den einseitigen Spiritualismus erklären, so müssen wir uns andererseits noch sorgfältiger vor dem Materialismus der Veräußerlichung hüten, welcher dem Wesen des Christenthums am meisten widerstreitet. War es uns darum bei dem Begriff von der Kirche von großer Wichtigkeit, das Wesen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche zu unterscheiden, so ist es, dem entsprechend, auch bei den Sacramenten für uns von großer Bedeutung, das Wesen der göttlichen Sache, welche von dem Glauben angeeignet wird, und das darstellende, sinnliche Zeichen auseinander zu halten.

Wir dürfen es nie vergessen, daß das Christenthum auf dem Glauben an Jesus den auferstandenen ruht, daß also, ebensowie Christus durch seine Auferstehung aus den Bedingungen des natürlichen Daseins herausgetreten ist, auch das religiöse Bewußtsein der Gläubigen in der Gemeinschaft mit ihm diesen irdischen Fesseln enthoben ist. Wie Christus, der auferstandene, nicht mehr der sinnlichen Erscheinungswelt angehört, so darf auch das religiöse Leben und Bewußtsein der Gläubigen nicht mehr an den sinnlichen, natürlichen Dingen haften bleiben. Das entspricht der neuen Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, durch welche sich der christliche Standpunct von allen andern unterscheidet. Paulus markirt

diesen eigenthümlich christlichen Standpunct, wenn er in dem Colosserbriefe Cap. 2, 20; 3, 3. sagt: Wie möget ihr, deren Leben mit Christus in Gott verborgen, zum Himmel erhoben ist, euer Leben wieder zu den Elementen der Welt herabziehen lassen? Ebenso spricht er es in dem Galaterbriefe Cap. 4, 3. 9. aus, daß das δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου dem jüdischen und dem heidnischen Standpunct gemeinsam sei, und verlangt, daß das christliche Leben davon frei und darüber erhaben sein solle. Wie er denjenigen, welche das religiöse Leben wieder von den sinnlichen Dingen des Judenthums abhängig machen wollten, es Schuld giebt, daß sie sich wieder den Elementen der Welt dienstbar machen wollten, so würde er dieselbe Schuld allen beigemessen haben, welche den äußerlichen Dingen, irgend welcher Art, wären sie auch von Christus selbst eingesetzt, eine denselben inhärirende, göttliche Kraft zuschreiben und das christliche Leben irgendwie daran knüpfen wollten.

Aber wie wir überhaupt die erste wesentliche Trübung des christlichen Geistes in dem Streben nach Veräußerlichung bemerkten, so entging vor Allem die Lehre von den Sacramenten diesem Einflusse nicht, indem man in den begrifflichen Bestimmungen, wie im Gefühl Aeußerliches und Innerliches mit einander vermischte, und dasjenige, was allein dem Glauben, als der inneren Thatsache, welche das ganze Leben des Christen beherrschen soll, zukam, auf das äußere Element des Sacramentes übertrug, als ob dieses in einem Moment die iustificatio mittheilen könnte. War erst der rechte Begriff von dem Glauben als dem Mittelpunct des christlichen Lebens verloren gegangen, so konnte um so leichter der göttliche Inhalt an das äußere Element geknüpft werden, weil man nun das Sacrament vereinzelt betrachtete, und es nicht mehr mit dem ganzen Entwicklungsproceß des christlichen Lebens von dem Glauben aus verflochten sein ließ. Dazu kam, daß dem innigen Gefühl im Leben nicht das scharf sondernde, kritische Element zur Seite ging, so daß die Irrthümer ihren Weg aus dem Gefühl in die begriffliche Entwicklung nahmen; und das geschah um so leichter, als die rhetorischen Schilderungen von den Wirkungen der Sacramente in den Predigten mehr πανηγυρικῶς als δογματικῶς gehalten waren.

Wir müssen hier wieder des großen Kirchenlehrers im Abend-

lande gedenken, des Augustinus *), ohne dessen Einfluß noch weit mehr Irrthümer in der Lehre von den Sacramenten um sich gegriffen haben würden. Er unterschied die göttliche Sache von dem Elemente, die res divina sancta von der virtus sacramenti **), oder das sacramentum und den sinnlichen Gegenstand aus der Natur, welcher zum Zeichen geweiht wurde, das elementum, und wirkte dadurch sehr vortheilhaft der crassen Veräußerlichung und der Neigung zu einer magischen Ansicht entgegen. Gleichwohl konnte er auch in dieser Lehre nicht dazu kommen, seine reine, christliche Idee ganz consequent durchzuführen, weil er noch zu sehr in den Elementen des damaligen kirchlichen Geistes befangen war.

Durch die Scholastiker des 13. Jahrhunderts wurde die katholische Lehre auch in diesem Puncte ausgebildet und festgestellt. Weil sie aber von dem damals vorwaltenden, supranaturalen Elemente des religiösen Geistes ganz beherrscht waren, so entschwand ihnen auch bei dieser Lehre die natürliche Seite immer mehr. Die Sacramente des alten Testamentes, meinten sie, seien freilich nur symbolische Zeichen, aber die Sacramente des neuen Testamentes sollten die rechtfertigende Gnade, deren Zeichen sie seien, denjenigen auch wirklich mittheilen, welche ihrer Wirksamkeit nur kein Hinderniß entgegenstellen; sie seien somit causae gratiae, und sollten gratiam conferre, exhibere non ponentibus obicem, ex opere operato. Durch den Begriff des opus operatum, der von Augustinus aufgestellt und auf das Sacrament der Taufe angewandt wurde, sollte die objective Bedeutung der Sacramente gewahrt und demnach behauptet werden, daß ein objectiver Inhalt dem geweihten Zeichen inhärirt, und daß es deshalb bestimmte Wirkungen vollbringt, weil eine göttliche Kraft in ihnen mitgetheilt wird. Man darf diese Ansicht freilich nicht so mißverstehen, als ob die Wirkung der Sacramente ganz außer Zusammenhang mit der inneren, religiösen Gesinnung gesetzt worden wäre; aber es konnte doch viel Abergläubisches sich sehr leicht anschließen. Charakteristisch ist auch der Grund, welchen die Scholastiker dafür anführten, daß den äußerlichen Dingen in dem Christenthum eine große Bedeutung zugeschrieben werde. Es

*) Neander, Kirchengesch. II, 2. S. 1237—39.

**) De catechiz. rudibus 50: Sacramenta signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari.

diene dies — meinten sie — zur Erziehung des Menschen in der Demuth. Weil er durch Hochmuth gefallen, so zieme sich für ihn die Selbstdemüthigung des Geistes, daß er die Gnade durch ein sinnliches Element empfange. Zeigt sich hier aber nicht wieder das katholische Mißverständniß, welches dieselbe Demuth, die der Mensch vor Gott haben soll, für ein äußerliches, sinnliches, wenn auch von Christus eingesetztes Element verlangt, und sie so sehr veräußerlicht, daß sie mit der Freiheit des Geistes bei den Kindern Gottes durchaus in Widerspruch tritt? Fällt man damit nicht in das von Paulus sogenannte *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου* zurück, welches der Hoheit, wie dem innersten Wesen des christlichen Geistes widerstreitet? Manche unter den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, wie Duns Scotus und Durandus, konnten jedoch ihre Bedenken gegen diese Auffassung nicht unterdrücken. Es schien ihnen eine Vergötterung der irdischen Dinge darin zu liegen, wenn man dem sinnlichen Elemente die Vermittlung bei der Mittheilung der Gnade zuschrieb. Sie suchten daher durch mancherlei Distinctionen diese Behauptungen zu umgehen.

Weil aber auf protestantischem Standpunct von der Lehre von der iustificatio aus das Sacrament im Gegensatz gegen jene Veräußerlichung ganz anders aufgefaßt werden muß, so war darin einer der ersten Punkte gegeben, der bei der deutschen Reformation zur Sprache kam. Bekanntlich war es einer der ersten Sätze, dessen Widerruf Cajetan von Luther verlangte: Non sacramentum, sed fides in sacramento iustificat*). Aber der katholische Standpunct findet in dieser Anschauung seinen eigensten Ausdruck; daher kann er sie nicht aufgeben, sondern diese Lehre wurde, wie sie von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts ausgebildet war, auf dem Tridentinischen Concil in der 7. Session kirchlich fixirt: Sacramenta continent, conferunt gratiam ex opere operato non ponentibus obicem.

Gerade bei dieser Lehre traten jedoch auch die beiden Fractionen der protestantischen Richtung auseinander, weil die eine Seite noch mehr in der katholischen Anschauungsweise befangen war, während die andere einen schrofferen Gegensatz gegen dieselbe bildete, freilich auf die Gefahr hin, dem entgegengesetzten Extrem zu ver-

*) Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, I. S. 134. 139 ff.

fallen. Ursprünglich herrschte bei den Repräsentanten der Reformation in dieser Beziehung Uebereinstimmung, weil man zuerst nur von dem gemeinsamen Standpunct des persönlichen, lebendigen Glaubens ausging und deshalb das subjective Element im Gegensatz gegen die Veräußerlichung der römischen Kirche hervorhob. Aber in der Gährung, welche die Reformation hervorrief, tauchte nachher während Luther's Abwesenheit auf der Wartburg eine Richtung auf, welche im Gegensatz gegen das objective Element im Katholicismus in den entgegengesetzten Irrthum verfiel und das religiöse Leben einseitig verinnerlichen wollte, so daß die objective Bedeutung des göttlichen Wortes und der Sacramente herabgesetzt, und durch den Mysticismus der Weg zum Rationalismus geebnet wurde. Im Gegensatz gegen diese Verirrung des protestantischen Geistes entstand bei Luther das Bestreben, die objective Geltung des Sacramentes und des göttlichen Wortes, wenn er sie auch nie aufgegeben hatte, doch jetzt ganz besonders hervorzuheben. Dagegen sahen Andere auch hierin schon eine Veräußerlichung, ein Anstreifen an das katholische Element. Karlstadt und Zwingli verkannten in ihrer Opposition allerdings die objective Bedeutung des Sacramentes, wenn auch nur aus Furcht vor dem römischen opus operatum, so daß die Sacramente nach ihrer Ansicht nichts anderes als notae confessionis oder professionis sein sollten. Diese Auffassung konnte dem Geiste der Reformation, wie er von Luther ausgegangen war, nicht genügen. Demnach wurde es in der Augsburgischen Confession geflissentlich betont, daß die Sacramente nicht bloß notae professionis inter homines seien, sondern signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem *). Calvin bildet hier eine Vermittlung, weil er das objective Moment in den Sacramenten anerkennt und nur gegen jene Veräußerlichung sich zu verwahren sucht, und darum Nichts weiter zur Geltung bringt, als daß mit dem Zeichen, cum signo, auch die bezeichnete Sache da sei.

Freilich blieb die katholische Ansicht späterhin in der Lehre von dem Abendmahl und besonders in der Lehre von der Kindertaufe nicht ohne Rückwirkung. Denn behielt man bei der Reformation die Kindertaufe bei, so war man dadurch, wenn auch nicht mit klarem

*) P. I, XIII.

Bewußtsein, dem Princip der Reformation untreu geworden; denn man konnte weder aus dem neuen Testament die Kindertaufe beweisen, folgte also hierbei unwillkührlich der Tradition, noch konnte man sich im Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben eine Wirkung der Gnade bei der Kindertaufe vorstellig machen. Die katholische Kirche stimmte hier durchaus mit sich überein, weil sie einmal die Kindertaufe gar nicht aus dem neuen Testament zu beweisen brauchte, sondern der als apostolisch vorausgesetzten Tradition folgte und weil sie ferner ihre Lehre von der Wirkung des Sacramentes ex opere operato ebenso consequent als unmittelbar auch auf die Kindertaufe anwenden konnte. Allerdings hätte man doch bei der Vertheidigung der Kindertaufe recht gut die Consequenz des Princips gegen die katholische Kirche retten können, wenn man nur die nothwendige Vermittlung gebraucht und nachgewiesen hätte, daß die Kindertaufe sich zwar nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste und der Idee nach aus der heiligen Schrift ableiten lasse, sobald man die Veränderungen des neuen Stadiums in der Entwicklung der Kirche berücksichtige. Ebenso würde man in Beziehung auf die Rechtfertigung durch den Glauben den rechten Weg gefunden haben, wenn man die Taufe in dem rechten Verhältniß zu der Wiedergeburt betrachtet hätte. Aber daran fehlte es, und dieser Mangel wurde von den Schwärmern aus Zwickau benutzt, welche zuerst sogar einen Melanchthon mit ihren Einwürfen in Verlegenheit setzten. Doch der Geist Luther's gewann die Oberhand, und man blieb bei der Kindertaufe, obgleich weder die rechte Vermittlung gefunden, noch ihr Nachweis aus der heiligen Schrift geführt war. Somit drang hier wirklich ein katholisches Element ein, wenn man bei den getauften Kindern, obgleich noch gar kein Anschließungspunct für den Glauben in einem irgendwie entwickelten Bewußtsein bei ihnen vorhanden ist, dennoch eine heiligende Einwirkung der Taufe ex opere operato annahm und die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Seligkeit behauptete, wie es im 9. Artikel der Augsburgischen Confession geschieht.

Müssen wir ferner von der Zahl der Sacramente reden, so dürfen wir nicht vergessen, daß ja der Begriff des Sacramentes in dieser Form überhaupt nicht biblisch ist, sondern daß diese Be-

zeichnung als Uebersetzung des griechischen μυστήριον erst auf gewisse Gegenstände des Cultus angewendet, mithin der Begriff erst in der kirchlichen Praxis gebildet, und ihr eigentlich erst gefolgt ist. Man hatte sich offenbar von vornherein keine klare Rechenschaft über seinen Umfang gegeben, sondern gebrauchte diesen Namen für gewisse heilig gehaltene Dinge und Handlungen. Deshalb behielt der Ausdruck selbst eine große Dehnbarkeit und wurde auf sehr verschiedenartige Gegenstände bezogen, bald auf heilige Zeichen, bald wieder auf Lehren. Erst allmählig setzte es sich in dem geschichtlichen Verlauf etwa in dem 12. Jahrhundert fest, daß aus der Zahl der Gegenstände, welchen der Name sacramentum gegeben wurde, sieben sich aussonderten, welche ihn von da an behielten. Zuerst zählt sie Petrus Lombardus in den Sentenzen auf, dann wieder Otto von Bamberg, und das Tridentinische Concil bestimmte von Neuem ihre Siebenzahl und nennt sie baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo, matrimonium *). Nachdem die kirchliche Praxis die Entscheidung eigentlich schon getroffen hatte, suchte auch die Wissenschaft schon im 12. und 13. Jahrhundert die Uebereinstimmung gerade dieser Zahl und gerade dieser Handlungen mit der Idee des Christenthums, also ihre innere Nothwendigkeit für das christliche Leben zu erhärten; denn dies schien von ihnen durch seine mannichfaltigen Stufen hindurch begleitet, und von seinen ersten Anfängen an durch seine ganze Entwicklung hindurch bis zu der letzten Vollendung gekräftigt und gestärkt. Die Sacramente, meinte man, zeigten, wie das göttliche Lebenselement die ganze irdische Entwicklung des Menschen sich aneignen und durchdringen, wie die höhere Weltordnung in die niedere herein und durch sie hindurch strahlen solle. Die Sacramente, glaubte man, bildeten überhaupt eine Verwahrung gegen die Trennung des Irdischen und Himmlischen; sie nähmen sogar darauf Rücksicht, auf welche Abwege das christliche Leben gerathen könne; daher dürften ihrer weder mehr noch weniger sein.

Ist aber auch die Idee richtig, und anzuerkennen, daß es das Wesen des Christenthums mit sich bringt, daß es sich alle menschlichen Verhältnisse aneignet und sonach alles Menschliche in das Göttliche verklärt, so handelt es sich doch hier nur davon, ob diese

*) Sessio VII, can. 1.

besonderen Zeichen nothwendig oder auch nur heilsam sind, um diese Idee darzustellen. Eine ungerechte Consequenzmacherei ist in der Beschuldigung Möhler's enthalten, daß der Protestantismus an der Möglichkeit, das Irdische von dem Himmlischen ganz durchdringen und erfüllen zu lassen, verzweifle. Deshalb sei er genöthigt, die Lehre von den sieben Sacramenten zu verwerfen. Hiernach scheint es, als ob der Protestantismus das Irdische nur im Gegensatz gegen das Himmlische betrachten könne, obgleich doch gerade die Idee, welche hier für den Katholicismus in Anspruch genommen wird, recht eigentlich die Seele des Protestantismus ist. Aus dem Wesen des Glaubens in dem protestantischen Sinne folgt ja von selbst die Aneignung und Durchdringung aller menschlichen Lebensverhältnisse durch das neue, göttliche Lebensprincip. Aber freilich leugnet der Protestantismus, daß außer der Taufe und dem Abendmahl noch andere Zeichen nothwendig seien, um diese Idee darzustellen, weil Christus sonst nicht bloß diese beiden Zeichen eingesetzt hätte. Er protestirt also nicht gegen die zu Grunde liegende Idee, sondern nur gegen die willkührliche Bestimmung der Zahl. In der Taufe und in dem Abendmahl mit ihrer Beziehung auf den Anfang und auf die Entwicklung der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser sind ihm die Zeichen erschöpft, die zur Darstellung der Erfüllung des menschlichen Lebens mit göttlichem Gehalt dienen. Gerade die Vervielfältigung der Zeichen, müssen wir behaupten, läßt jene Idee in den Hintergrund treten, weil die Menschen über der Menge der Zeichen die Idee vergessen. Oder hätte Christus etwa ohne Grund nur zwei Zeichen für die Seinen eingesetzt? Wenn wir aber auch zugeben wollten, daß zur Aneignung eines jeden menschlichen Verhältnisses für das Christenthum ein besonderes Zeichen nothwendig sei, so würden doch diese sieben Zeichen noch nicht ausreichen, mithin sich wieder eine Willkühr in dieser Beschränkung verrathen. Wenn Möhler aber sogar dem Protestantismus vorwirft, daß er eine unvermeidliche Nothwendigkeit in dem Gegensatze des Menschlichen und Göttlichen anerkenne, so möchte dieser Vorwurf viel eher dem Katholicismus zu machen sein; denn hier ist in der Lehre von den consiliis evangelicis weit eher ein Grund für die Anschauung zu finden, als ob das gewöhnliche Leben nicht von dem göttlichen Lebensprincip ganz durchdrungen werden könnte; im Protestantismus

sucht man vergebens nach einem Anknüpfungspunct für eine solche Ansicht.

Noch deutlicher zeigt sich jedoch die Unhaltbarkeit dieses Begriffes von den Sacramenten, wenn man sie im Einzelnen betrachtet. So wird das Verhältniß zwischen der Confirmation und der Taufe nach katholischer Auffassung dahin bestimmt, daß durch die Taufe der erste Anfang der neuen Geburt, der erste Keim des christlichen Lebens gesetzt, durch die Confirmation aber die Entwicklung desselben zur Reife gebracht und die Kräftigung zum Eintritt in den Kampf mit der Welt verliehen werde.

Das rechte Verhältniß dieses sogenannten Sacraments zu der Taufe ergiebt sich dagegen erst aus der genetischen Entwicklung. Schon in den ersten Zeiten der christlichen Kirche wurden nämlich mit der Taufe mancherlei symbolische Handlungen verbunden, welche zwar nicht in der heiligen Schrift begründet sind, aber der Idee der Taufe gut entsprechen; irre leitend war hierbei nur dies, daß man leicht den Zweck und die Bedeutung der Symbole vergaß und deshalb der äußerlichen Handlung eine zu große Bedeutung zuschrieb Dazu gehörte, daß derjenige, welcher die Taufe ertheilte, an der Stirn des Täuflings das Zeichen des Kreuzes machte, als das Symbol dafür, daß der Täufling mit dem Erlöser in Gemeinschaft treten sollte, als vexillum militis christiani; man verglich es mit dem Gepräge, welches den Soldaten als Zeichen ihrer Verpflichtung zu dem Kriegsdienste aufgedrückt wurde, mit dem character militaris oder stigma militiae. Ferner legte der Taufende seine Hand auf den Täufling als Symbol für die Mittheilung des göttlichen Geistes, man ertheilte ihm ferner die Salbung mit dem geweihten Chrisma, wie man sich auch sonst nach einer vorhergehenden Waschung salbte. Es war das Symbol der Weihe zum christlichen Priesterthum. Diese Gebräuche waren ursprünglich mit dem Taufacte verbunden; aber bald betrachtete man sie als Siegel des Taufbundes und nannte sie σφραγίς, signaculum, so daß sie schon der späteren Confirmation entsprachen. Wenn deshalb solche, die in den Gemeinden der Häretiker die Taufe empfangen hatten, zu der katholischen Kirche übertraten, so erkannte man zwar das Sacrament als objectiv gültig an und taufte sie darum nicht noch einmal, gab ihnen aber das rechte Siegel (daher confir-

matio) durch Handauflegung u. s. w. Dadurch wurde dann die Trennung dieses Actes von der Taufe veranlaßt. Später kam durch die weitere Ausbildung des Episkopalsystems die Idee hinzu, daß die Bischöfe die eigentlichen Säulen der Kirche seien, daß mithin durch sie allein der heilige Geist mitgetheilt und in der Confirmation von ihnen etwas Besonderes gegeben werde, was die übrigen Priester nicht verleihen könnten. Deswegen faßte schon im 3. Jahrhundert die Ansicht festen Fuß, als ob das signaculum nur von den Bischöfen zu ertheilen sei, und man fand den gesuchten Anschließungspunct dafür in Apostelgesch. Cap. 8, 14—17, wo erzählt wird, daß sich an denjenigen, welche durch Philippus in Samarien getauft worden waren, die gewöhnlichen Merkmale der Geistestaufe nicht zeigten, daß deshalb Petrus und Johannes mit Handauflegung über sie gebetet hätten, und daß sie nun den heiligen Geist empfangen hätten. Daraus schloß man, was die Apostel thaten, sei erst als das eigentliche Siegel der Taufe anzusehen und bringe die Ergänzung dessen, was früher gefehlt habe; durch Philippus habe der heilige Geist nicht mitgetheilt werden können, weil er nur Diakonus war, sondern erst durch die Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe seien. Und doch, wie leicht läßt sich erweisen, daß diese Stelle durchaus falsch angewendet wird. Denn ohne Zweifel soll nicht gesagt werden, daß dieser Taufe an sich etwas gefehlt habe, sondern nur, daß die gewöhnlichen Merkmale der Mittheilung des heiligen Geistes nicht eintraten, was, wie die Umstände zeigen, nicht in einem Mangel des Objectiven seinen Grund hatte, sondern in der subjectiven Empfänglichkeit der Samariter; deshalb beteten die Apostel nur darum, daß die Realität der Taufe auch hier sich erweise. Danach handelt es sich hier nur um eine Ausnahme, bei welcher *nach* der Taufe noch hinzukommen sollte, was ursprünglich *mit* der Taufe gesetzt war. Und daraus ließe sich die Nothwendigkeit einer andern Handlung, die zu der Taufe gehörte, ableiten?

Vielmehr enthält die Confirmation nichts anderes, als was in dem Wesen der Taufe selbst mitgesetzt ist. Nun aber bildete sich durch jenes Mißverständniß schon im 3. Jahrhunderte die Vorstellung von einem duplex sacramentum in der Taufe aus, und sie wurde seitdem in der katholischen Kirche stets festgehalten, so daß auch das Tridentinum sie in der 7. Session gegen die Protestanten von Neuem ausgesprochen hat. In dem Catechismus Romanus

heißt es sogar von dem Zwecke der Confirmation, daß durch die Gnade der Taufe Jemand zwar zu einem neuen Leben geboren werde, daß aber durch die Confirmation die Neugebornen zu Männern fortgebildet und mit einer neuen Kraft befestigt werden und anfangen, vollkommene milites Christi zu sein. Das wäre ja aber die Fortbildung des göttlichen Lebens, welches in der Taufe gesetzt ist, und gerade diese vollkommnere Realisirung der Gemeinschaft mit Christus wird ja durch das Abendmahl dargestellt, so daß es zwischen den beiden Sacramenten gar keinen Anschließungspunct für ein drittes giebt. Freilich ist es durch die Einführung der Kindertaufe insofern anders geworden, als das Sacrament der Taufe jetzt nicht mehr seine Vollständigkeit hat, da bei dem Kinde die freie Receptivität für die Gnade und Aneignung derselben noch fehlt. Daraus erhellt zwar die Nothwendigkeit einer Ergänzung, aber ebenso leicht erhellt, daß die Confirmation kein neues Sacrament ist, weil sie nur die subjective Aneignung der objectiv in der Taufe verliehenen Gnade ist, und daher nur dazu dient, das Sacrament der Taufe in seiner Vollständigkeit darzustellen.

Wir schließen hier am Natürlichsten das Sacrament der letzten Oelung an. Eine besondere Veranlassung zu der Entstehung dieses Sacramentes gaben einige mißverstandene, biblische Stellen. Im Jacobusbriefe Cap. 5, V. 14. ff. ist die Rede von der leiblichen Heilung der Kranken. Dabei wird auf die Thatsache Bezug genommen, welche den ersten Zeiten der Kirche eigenthümlich war, daß in manchen Fällen, wo es zum Heile der Gemeinde erfordert wurde, ein *χάρισμα ἰαμάτων* sich fand. Zugleich wird aber auch die Vergebung der Sünden erwähnt, welche letztere nicht im allgemeinen Sinne genommen werden darf, weil Jacobus sich sonst nicht conditionell (und wenn er Sünden gethan hat), sondern apodictisch ausgedrückt haben würde, da er es mit der gesammten Schrift bezeugt, daß alle Menschen Sünder sind (Cap. 3, 2.). Vielmehr handelt es sich um solche Sünden, welche sich nicht im Leben eines jeden Christen finden, vielleicht noch bestimmter von solchen, mit welchen die Krankheit des Leidenden in einer engeren Verbindung stand. Es soll dabei eine Salbung geschehen und gebetet werden; beides ist so von einander zu unterscheiden, daß Letzteres für alle Zeiten von der Kirche gefordert werden muß, die Salbung mit Oel dagegen sich nur als eine orientalische Sitte betrachten läßt, sei es,

daß man ihr die Bedeutung eines natürlichen Heilmittels beilegt, oder ihr nur einen symbolischen Character zuschreibt. Daraus erklärt es sich, daß Jacobus die Wirkung gar nicht von der Salbung mit Oel abhängen läßt, sondern nur von dem Gebet, wie auch V. 16. nur davon die Rede ist, daß die Christen gegen einander ihre Sünden bekennen und für einander beten sollen. Deshalb muß man das allgemein Gültige, das christliche Gebet, von demjenigen, was nur diesem Zeitalter angehörte, von der Salbung mit Oel und deren Wirkung auf die Heilung, trennen, und wir sind nicht berechtigt, aus diesem einzelnen Fall einen allgemein geltenden Gebrauch der Kirche abzuleiten. Dazu kommt noch, daß die Gemeinden, an welche Jacobus schreibt, aus Judenchristen bestanden, welche das mosaische Ceremoniell noch beobachteten; was jedoch unter diesen stattfand, kann darum noch nicht maßgebend für die ganze Kirche sein.

Ferner beruft man sich auf Marc. 6, 13, wonach diejenigen Kranken, welche von den Aposteln geheilt werden sollten, mit Oel bestrichen wurden. Aber auch diese Stelle handelt ebenfalls nur von einem speciellen Charisma der apostolischen Zeit.

Vom 7. Jahrhundert an geschah es hin und wieder, daß man bei gefährlich Kranken eine Salbung mit Oel vornahm. Dieser Gebrauch wurde nachher allgemein, und daraus entstand das Sacrament der letzten Oelung, welches von dem Tridentinum in der IV. Session bestätigt wurde. Dies Sacrament soll dazu dienen, daß derjenige, welcher seine Beichte schon abgelegt und das Abendmahl empfangen hat, von allem ihm noch anklebenden Sündhaften gereinigt werde, seine letzte Weihe empfange und mit göttlicher Kraft zum letzten Kampf erfüllt werde; auch die Heilung des Kranken soll es bewirken, wenn es zum Heile der Seele gereicht hat. So sagt das Tridentinum: Durch dies Sacrament würden die Ueberbleibsel der Sünde hinweggenommen, die Seele des Kranken erleichtert und gestärkt, auch ein besonderes Vertrauen auf die göttliche Erbarmung in ihm angeregt werden, wodurch er seine Leiden leichter tragen könnte. Zuweilen erlange er dadurch auch die Gesundheit des Körpers. — Lassen wir das Letzte, was der Idee eines christlichen Sacramentes ganz fremd ist, weg, so kann das Uebrige in den Zusammenhang der christlichen Anschauungen aufgenommen werden; denn in der Gemeinschaft mit dem Erlöser soll ja der

Christ im letzten Kampfe den Tod überwinden. Aber dazu bedarf es keiner neuen äußerlichen Handlung, sondern Alles, was dazu nothwendig, ist bereits in dem heiligen Abendmahl gegeben.

Das Sacrament der Buße kann aus einem zwiefachen Gesichtspunct aufgefaßt werden. Einmal, indem man es auf diejenigen Aeußerungen der Sündhaftigkeit bezieht, welche in dem christlichen Leben noch fortdauern und nur allmälig von demselben überwunden werden. Aber dann enthält es nichts Anderes, als was in der fortgehenden Aneignung der Taufe gesetzt ist, weil die Wiedergeburt sich ja durch das ganze christliche Leben hindurch entwickeln soll. Es wäre also unnöthig. Oder es könnte dieses Sacrament speciell den peccatis mortalibus gelten sollen, also solchen Sünden, durch welche der empfangene Gnadenstand wieder verloren geht. Ist es aber — müssen wir fragen — denkbar, daß bei der Stiftung eines Sacramentes, welches sich doch auf die naturgemäße Entwicklung des christlichen Lebens beziehen muß, auf einen solchen abnormen Fall Rücksicht genommen sein sollte? Gesetzt aber auch, daß Jemand aus der Taufgnade gefallen ist, so bleibt doch das objective Moment der Erlösung in der Taufe bestehen, und es braucht nur von Neuem angeeignet zu werden. Mithin ist auch dafür kein neues Sacrament nöthig.

Das Sacrament der Ordination ist der Idee, welche in der Taufe und im Abendmahl ausgedrückt wird, ganz fremdartig; denn diese beide beziehen sich auf das Gemeinsame in jedem christlichen Leben, die Ordination aber bezieht sich auf einen besonderen, eigenthümlichen Beruf, also auf etwas, was jenem Ersten gar nicht gleichgestellt werden kann. Vielmehr enthält die Mittheilung des göttlichen Lebens, welche durch die Taufe und das Abendmahl bezeichnet wird, bereits Alles, was den Christen auch zu jedem besonderen Beruf tüchtig macht. Denn auch zu dem Dienste am Worte Gottes wird ja Nichts weiter erfordert, als der die Kirche leitende, heilige Geist, welchen jeder der Gläubigen empfängt. Wenn die Apostel Jemandem die Weihe zu einem solchen Amte ertheilten, so sollte vermöge des Gebetes und der Handauflegung, unter Voraussetzung der inneren lebendigen subjectiven Betheiligung dessen, an dem die Handlung verrichtet wurde, diesem die beseelende Kraft des göttlichen Geistes zu Theil werden, die seine Amtsführung erforderte; und wenn diese Handlung an dem Ordinanden unter der bezeich-

neten Voraussetzung geschah, so konnte es nicht anders sein, als daß das Gebet im Namen Christi sich kräftig erwies und an ihm dasjenige, was darin erfleht wurde, auch in Erfüllung ging. In diesem Sinne redet Paulus in den Briefen an den Timotheus (1. 4, 14. 2. 1, 6.) von einer Mittheilung des χάρισμα durch die Handauflegung, und in solcher Weise fand eine Weihe für einen jeden Beruf an der christlichen Gemeinde statt.

Ganz anders stellt sich die Sache von dem katholischen Standpunct aus dar, weil der Priester hier in einem Verhältniß zu der Kirche steht, das von dem des Laien specifisch verschieden ist. Die katholische Kirche kann ihre Ordination nicht aus der Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums ableiten, welches auf gleiche Weise in jedem Beruf dargestellt werden soll, sondern sie überträgt den alttestamentlichen Standpunct in das neue Testament und bildet so ein particuläres Priesterthum, wodurch der Priester der Mittler zwischen Christus und den übrigen Gläubigen, zwischen Gott und der Menschheit wird; dieses Priesterthum soll dazu dienen, die theurgischen Wirkungen bei den Sacramenten hervorzubringen, deren Spitze es ist, wenn durch die Worte des Priesters Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt wird. Consequenter Weise mußte angenommen werden, daß dem Priester durch eine besondre Handlung die hierzu erforderliche, eigenthümliche Kraft mitgetheilt würde, so daß also ohne die Ordination der Priester gar keine Kirche bestehen könnte. Es erhellt aus dem Gesagten, wie wichtig der Begriff der Ordination als eines Sacraments für den Katholicismus ist, und wie genau er mit der katholischen Ansicht von dem Priesterthum und von der äußerlichen Kirche zusammenhängt.

Zu dieser Ansicht paßt dann auch gut das Cölibat der Priester; denn sie erscheinen nun nicht mehr als Glieder aus der Mitte der übrigen christlichen Gesammtheit, sondern als Mittelglieder zwischen Gott und den Gläubigen von ganz eigener Art. Deshalb müssen sie auch aus den gewöhnlichen, irdischen Verhältnissen ausscheiden und als besondere Glieder von der übrigen bürgerlichen Gesellschaft ausgesondert werden.

Bei dem Sacrament der Ehe liegt freilich der christliche Begriff der Ehe zu Grunde, nebst der Anerkennung, daß diese irdische Lebensgemeinschaft erst durch das Christenthum in ihrer wahren

sittlichen Bedeutung verwirklicht werden kann. Aber schon ehe man den Namen „das Sacrament der Ehe" gebrauchte, unterschied man die Idee und die Erscheinung nicht mehr, und es gestaltete sich aus der zu Grunde liegenden, ächt christlichen Ansicht bei Manchen der Grundsatz, daß die Ehe nicht allein der Idee nach ein unauflösliches Verhältniß sein sollte, sondern daß dasselbe auch, wenn von dem einen Theile factisch seine Auflösung ausgegangen sei, dennoch nicht so getrennt werden dürfte, daß der andre Theil eine andre Ehe eingehen könnte — eine Ansicht, welche ja doch dem ausdrücklichen Worte Christi in der Bergpredigt, Matth. 5, 32, widerspricht. Augustinus gebrauchte zuerst den Namen „das Sacrament der Ehe", wozu die Uebersetzung des μυστήριον im Epheserbrief (Cap. 5, V. 32.) Veranlassung gab, und zwar stellte er diesen Gesichtspunct im Gegensatz gegen den Pelagianismus fest. Er läßt das natürliche Element durch das christliche Element geheiligt, also den Begriff der concupiscentia eigentlich nicht aufgehoben werden. Nimmermehr aber kann die Ehe in einer Kategorie mit der Taufe und dem Abendmahl stehen; denn beide Sacramente beziehen sich, wie bemerkt, nur auf die allgemeine Thatsache des christlichen Lebens und setzen nicht etwas anderes Natürliches voraus, wie dies Letztere bei der Ehe der Fall ist. Vielmehr betreffen sie ausschließlich die Lebensgemeinschaft mit Christus, durch welche alles Natürliche geheiligt werden soll. Dagegen bei der Ehe liegt nicht blos ein ganz specielles Lebensverhältniß vor, sondern auch ein natürlich schon gegebenes. Wollte man also hier ein Sacrament zugestehen, so könnte man mit demselben Rechte noch viele andre zugeben.

Noch ist zu bemerken, daß die katholische Lehre in Beziehung auf die Würde einen Unterschied unter den Sacramenten annimmt und die höchste dem Abendmahl zuschreibt. Von einigen Sacramenten wird ferner behauptet, daß ihr Gebrauch zur Seligkeit nothwendig ist, während dies bei andern nicht der Fall ist; zu den ersteren gehört die Taufe, zu den letzteren die Confirmation. Um jedoch nicht ungerecht zu werden, muß man darauf aufmerksam machen, daß die katholische Lehre die äußere Theilnahme an Sacramente in einem Falle nicht für absolut nothwendig erklärt, sondern das bloße Verlangen, das Sacrament zu empfangen, das votum sacramenti, für hinreichend erachtet; in dem Fall nämlich, daß der Mensch ohne seine Schuld nicht dazu sollte gelangen können, das

Sacrament zu empfangen, werde die göttliche Gnade schon das votum in ihm als genügend annehmen.

Drei Sacramenten schreibt die katholische Kirche die eigenthümliche Wirkung zu, daß sie ein gewisses geistliches Vermögen mittheilen, characterem spiritualem imprimere animae, der Taufe, der Confirmation und der Ordination. Bei der Taufe besteht der character spiritualis in der mitgetheilten, bloß receptiven Fähigkeit, alle andern Sacramente sich aneignen zu können, bei den andern in der mitgetheilten Fähigkeit zur Verrichtung aller Handlungen entweder des allgemeinen oder des besonderen Priesterthums. Dieser character wird als unvertilgbar angesehen (character indelebilis), woraus folgt, daß diese Sacramente nicht wiederholt werden können. An und für sich liegt zwar in der Vorstellung von der Aneignung eines besonderen Vermögens nichts Unangemessenes. Irreleitend wird dieselbe erst durch die besondere Anwendung auf die Confirmation und Ordination und hängt hier eng mit der Ansicht von der magischen Wirkung der Sacramente ex opere operato zusammen.

Von der Buße im Verhältniß zu der Taufe und dem Abendmahl.

Möhler leitet den Umstand, daß es im Protestantismus kein besonderes Sacrament der Buße gebe, von dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung ab, als kenne dieser bloß eine äußerlich mitgetheilte Sündenvergebung. Nach dieser Vorstellung erscheine die Taufe wie ein Ablaßbrief, und wenn Jemand auch nachher noch so viel sündige, könne er dennoch auf die Kraft dieses Ablasses rechnen. Das Vorhandensein des Sacramentes der Buße in der katholischen Kirche und sein Fehlen im Protestantismus hängt allerdings mit der Differenz in der Lehre von der Rechtfertigung zusammen, aber in ganz andrer Weise als Möhler dies darstellt. Da nämlich von dem Protestantismus die Rechtfertigung von der geistigen Thatsache des Glaubens abgeleitet, und der Glaube selbst als das ὄργανον λητικόν der Rechtfertigung betrachtet wird, so ist diese nicht ein einmal abgeschlossener Act, sondern sie setzt sich durch das ganze Leben des Christen fort, indem sich aus ihr die fortschreitende Heiligung entwickelt. Somit giebt es im Protestantismus keinen Anschließungs-

punct für ein besonders gestiftetes Bußsacrament, weil der Läuterungsproceß im Leben des Christen nie abgeschlossen ist, sondern sich immer kräftig fortentwickelt. Und träte auch Jemand aus dem ursprünglichen Stande der Rechtfertigung heraus, so würde doch die Erlösung durch Christum ihre objective Bedeutung behalten, und es wäre keine Berechtigung vorhanden, eine neue Vermittlung zu fordern. Es bedarf vielmehr nur einer neuen Aneignung des objectiven Mittels der Rechtfertigung durch Buße und Glaube von Seiten des Gefallenen. Wenn der katholische Standpunct dagegen die iustificatio nicht auf den Act des innern Lebens bezog und nicht durch den Glauben, sondern durch das äußerliche Sacrament der Taufe bedingt sein ließ, so mußte folgerichtig derjenige, welcher den Taufbund einmal verletzt hatte, dadurch die Taufgnade verlieren und zwar so, daß er sie sich nicht wieder anzueignen vermochte, es vielmehr einer besondern Einrichtung bedurfte, um ihm von Neuem die Gnade zuzueignen, dies aber mußte eine besondere, neue Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit sein.

Blicken wir auf die Geschichte, so zeigt sich uns, daß das, was nur der Idee der ganzen Handlung der Taufe als Darstellung der Wiedergeburt zugeschrieben werden sollte, schon früh auf den äußerlichen Act übertragen wurde. So entstand die Meinung, daß man durch die Taufe mit einem Male schuldlos und von aller Strafe der Sünde befreit werde. Wie aber, wenn man von dieser ursprünglichen Unschuld wieder abfiel? Bei der Antwort darauf verfiel man entweder in den Wahn von einer Sündlosigkeit in den Wiedergebornen, oder man mußte die fortdauernde Sündhaftigkeit derselben anerkennen und dann zu der Meinung gelangen, daß es für solche Fälle einer neuen Genugthuung und Reinigung bedürfe, um der Sündenvergebung theilhaftig zu werden. Daran schloß sich der Gedanke von der Genugthuung durch gewisse gute Werke, durch freiwillige Strafen u. s. w. an; die falsche Auffassung der Buße als einer Strafgenugthuung war also vorbereitet und hierdurch der evangelische Begriff von der Läuterung der Gesinnung zurückgedrängt.

Dazu kam noch die Meinung von einer dem Priesterthum mitgetheilten Kraft, die Vergebung der Sünde zu ertheilen und die Sünde zu behalten, so daß die priesterliche Absolution eine durchaus

magische Kraft erhielt. Dafür wies man auf die Vollmacht hin, welche Christus den Aposteln nach seiner Auferstehung ertheilte (Joh. 20, 23). Aber dies Wort bezieht sich entweder darauf, daß die Apostel eine unbedingte Sündenvergebung und unbedingte Verdammniß sollten aussprechen können, dann müßte vorausgesetzt werden, daß die Apostel die besondere Kraft empfangen hätten, in das Innere der Menschen zu blicken. In diesem Falle aber würde ein solches Amt mit solcher Kraft nicht immer in der Kirche haben fortdauern können. Es würde vielmehr nur zu den außerordentlichen Gaben der apostolischen Zeit gehört haben. Oder es ist wie in andern Stellen so auch hier nur diejenige geistliche Gewalt bezeichnet, welche in der Verkündigung des Evangeliums naturgemäß liegt, nach welcher im Namen Christi den Gläubigen die Sündenvergebung angekündigt wird. So aufgefaßt, würde nichts Anderes damit bezeichnet sein, als die fortgehende Zueignung dessen, was im Evangelium schon gegeben ist. Aber vermöge jener falschen Idee von dem Priesterthum mißverstand man diese Worte und schrieb dem Priester eine übernatürliche richterliche Autorität zu.

Ferner hatte die Gemeinde ursprünglich das Recht ausgeübt, diejenigen, welche die Gesetze der christlichen Gemeinschaft verletzt hatten, aus ihrer Mitte auszuschließen und sie erst dann wieder aufzunehmen, wenn sie Proben der Sinnesänderung gegeben hatten. Später aber sah man leider nicht sowohl auf die in dem Ganzen des Lebens ausgedrückte Gesinnung, als auf einzelne Bußübungen, die man den Ausgeschlossenen auferlegte, indem man dabei wieder an eine Genugthuung für die Sünden durch solche Strafen dachte. Indem man den katholischen, theokratischen Gesichtspunct von der Kirche geltend machte, sah man in der Ausschließung von der sichtbaren Kirche die von dem Reiche Christi selbst, und umgekehrt versetzte die Wiederaufnahme in die Kirche den Ausgeschlossenen wieder in die Gemeinschaft mit demselben zurück. Dadurch wurde aber die falsche Vorstellung von der Buße und von der Absolution immer mehr befördert. Von diesem Gesichtspunct aus entstand dann die Frage, ob man berechtigt sei, denjenigen die Absolution zu ertheilen, welche die durch Christus erlangte Sündenvergebung einmal verscherzt hatten. Die Montanisten und Novatianer meinten, wie schon bemerkt, daß die kirchliche Absolution sich nur auf geringere Fehltritte beziehe, aber nicht auf peccata mortalia, weil man

durch diese gänzlich aus dem Gnadenstande herausfalle; über solche sei kein göttlicher Rathschluß geoffenbart worden, und man könne sie daher nur der göttlichen Gnade befehlen. Aber die entgegengesetzte Ansicht gelangte mit der Zeit zur Herrschaft und daraus bildete sich die katholische Lehre von der Kirchenbuße für die peccata mortalia.

Nach protestantischer Auffassung ist der Entwicklungsproceß, welcher in der Wiedergeburt begonnen hat, ein immer fort gehender. Wenn derselbe aber durch einen Abfall unterbrochen wird, so kann das neue Leben nur auf dieselbe Weise wie am Anfang wieder erzeugt werden, nämlich durch eine neue Aneignung der Erlösung in Buße und Glauben. Weil der katholische Standpunct die Rechtfertigung auf den Act der Taufe bezieht, so wird, wenn dies Verhältniß zu Gott durch ein peccatum mortale aufgehoben ist, eine neue Anstalt für die Wiederherstellung desselben erfordert, nämlich das sacramentum poenitentiae, welches aus drei Theilen besteht, contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis.

Die contritio cordis wird von dem Tridentinum (Sess. XIV. can. 3) dargestellt als Schmerz der Seele über die begangene Sünde mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen; diese Buße müsse mit dem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit verbunden sein und mit dem Verlangen, das Uebrige zu leisten, was zu der Erfüllung des Sacraments erforderlich ist. Nach den Scholastikern wird angenommen, daß in manchen Fällen die aus dem Abscheu gegen die Sünde hervorgehende Zerknirschung des Herzens so groß sein könne, daß sie schon hinreiche, um dem Menschen die Sündenvergebung anzueignen und ihn mit Gott zu versöhnen, ehe er das Sacrament empfangen habe; doch sei das votum erforderlich, daß man auch äußerlich das Sacrament vollziehen lassen wolle. Es zeigt sich hier der Unterschied, daß vom protestantischen Standpunct aus der Glaube als die Aneignung des Objectiven der Erlösung hervorgehoben, von den Katholiken aber nur beiläufig erwähnt wird. Möhler macht der protestantischen Lehre freilich den Vorwurf, daß die contritio in derselben nur als der Schmerz über die Sünde betrachtet werde, welcher aus der Furcht vor der göttlichen Strafe hervorgeht; aber er übersieht, daß nach der protestantischen Auffassung die Liebe zu Gott und die Buße schon die Offenbarung

der Liebe Gottes voraussetzt, während auf katholischer Seite von der contritio die attritio unterschieden wird, ein unvollkommener Schmerz über die Sünde, welcher nur aus der Furcht vor Strafe hervorgeht. Das Tridentinum sagt, daß eine solche Buße, welche den Willen, nicht mehr zu sündigen, und die Hoffnung auf die Vergebung einschließe, nicht nur nicht den Menschen zum Heuchler mache, sondern auch ein Geschenk Gottes und ein Antrieb des heiligen Geistes sei, welcher zwar dem Menschen noch nicht einwohne, aber ihn doch antreibe. Damit will das Concil die protestantische Anklage gegen die attritio bekämpfen. Wir geben zu, daß ein solches Gefühl des Schmerzes über die Sünde, das aus der Furcht hervorgeht, zu einem Anschließungspunct für die wahre Buße werden kann. Wenn aber die Furcht nicht von ihren trüben Elementen gereinigt wird, so kann sie zum Aberglauben werden, und dadurch gerade der Sünde zur Stütze dienen. Aus diesem letzteren Grunde hat auch die Lehre von der attritio zu Ansichten geführt, welche dem Wesen der christlichen Buße und Besserung zum großen Nachtheile gereichten, wie dies in der katholischen Kirche selbst der Streit zwischen den Jansenisten und Jesuiten hinlänglich zeigt.

Die confessio oris oder die öffentliche Beichte *) war ursprünglich ein Theil der Kirchenbuße selbst. Als diese aber später abkam, ausgenommen bei groben, auffallenden Sünden, so ermahnte man gewöhnlich zu der Privatbeichte, d. h. zu dem Bekenntniß der einzelnen Sünden vor dem Priester, und dies wurde Observanz, wenn auch nicht Gesetz, bis das Lateranensische Concil 1215 die confessio auricularis forderte, in welcher alle peccata mortalia dem Priester gebeichtet werden sollen. Möhler meint, daß, wenn das Gefühl des Schmerzes über die Sünde innerlich wirklich recht stark sei, dann dem inneren Vorgang auch eine äußere Darstellung entsprechen werde. Gewiß, und solcher Schmerz wird sich im ganzen Leben zeigen. Allein seine naturgemäße Darstellung ist nicht gerade das Bekenntniß vor einem Menschen, welches an die Stelle der nothwendigen Demüthigung vor Gott und vor dem Erlöser die Demüthigung vor einem Menschen als dem Organe Gottes setzt — wenngleich dies Letztere ganz dem Standpunct des Katholicismus entspricht, der Alles veräußerlicht. Läßt man aber einmal den ka-

*) Augusti, Denkwürdigkeiten IX., bes. S. 112—147.

tholischen Gesichtspunct gelten, welcher den Priester als Richter erscheinen läßt, so muß dem Priester auch derjenige, über welchen er richten soll, seinen ganzen Lebens- und Seelenzustand darlegen; das vollständigste Beichtbekenntniß vor dem Priester ist dann unerläßlich. Danach soll der Priester dann das Dritte bestimmen: die satisfactio operis. Dies aber ist Etwas, wofür in dem Protestantismus gar kein Ort und keine Stelle gefunden werden kann. Denn muß sich auch nach dem Protestantismus die wahre Buße durch Werke offenbaren, so sind diese doch nur der Ausdruck der neuen Lebensrichtung. Von einer Genugthuung durch sie kann nicht die Rede sein, vielmehr bleibt der objective Grund des Vertrauens allein der Erlöser. Im Katholicismus liegt hierbei der Gedanke an eine Genugthuung durch freiwillige Strafen zu Grunde, während der Protestantismus nur auf die eine Genugthuung Christi hinweist. Durch den Glauben an den Erlöser hören die Folgen der Sünde auf, Strafen zu sein, und der Friede mit Gott durch Christus tritt an die Stelle derselben. Ueberhaupt herrscht im Katholicismus die juridische Auffassung vor, daß ein Ersatz für die Sünde geleistet werden müsse, und daß dies nur durch freiwillig übernommene Strafen geschehen könne, welche die Kirche durch den Priester aufgelegt. Daran schließen sich noch andere Gesichtspuncte an; man will dadurch den Leiden Christi nachfolgen. Aber geschieht dies durch die Uebernahme willkührlich gemachter Schmerzen, und nicht vielmehr durch Ertragung derjenigen, welche Gott selbst in dem Laufe des Lebens verordnet hat? Sodann sollen diese Bußübungen ein gewisses Gegenmittel gegen die anklebenden, sündlichen Neigungen sein. Aber können diese Früchte aus einem äußerlichen Mechanismus irgend erwachsen, den ein Fremder verordnet? Solche Gegenmittel liegen vielmehr in den Führungen des Lebens, das man dem Glauben unterwirft und sich zur allmähligen Läuterung dienen läßt. Solche Einrichtungen haben vielleicht für eine rohe Zeit einigen Werth, dagegen der christlichen Lebensbildung und der christlichen Freiheit sind sie gänzlich fremd. Das Schlimmste war dabei, daß durch diese juridische Pönalansicht von der Buße der ächt christliche Gesichtspunct von der Läuterung des Lebens von innen heraus, aus dem Glauben, immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde.

Wenn die Kirche sich aber in ein göttliches Tribunal verwan-

delt, so bilden sich neue Anschauungen über ihre Aufgaben wie über ihre Macht, und diese letztere bezog man dann auch bald auf einen fortgehenden Läuterungszustand nach dem Tode in dem ignis purgatorius. So entstand die Lehre vom Ablaß. Er gründet sich ursprünglich auf den Gebrauch, gewisse fortgesetzte Bußstrafen nach den veränderten Zeitverhältnissen in andre zu verwandeln. War man unter den Völkern deutscher Abkunft, bei welchen die Kirche Eingang fand, besonders daran gewöhnt, daß Verbrechen im gewöhnlichen Leben durch eine Geldbuße gut gemacht wurden, so schloß die Kirche sich daran an und bestimmte an der Stelle der sonstigen Kirchenbuße eine Geldbuße. Dieser Gebrauch dehnte sich immer weiter aus, und in den Zeiten der Kreuzzüge erhielt man durch Geldbeiträge für ein frommes Werk einen vollkommenen Erlaß der sonst zu leistenden Kirchenbuße. Zwar bezog sich die Remission eigentlich nur auf die Strafen, welche das Tribunal der Kirche festgesetzt hatte, also auf die äußerlichen Bußübungen; aber galt einmal der Urtheilsspruch der Kirche für göttlich, so ergaben sich die weiteren Folgerungen leicht. Außerdem wurden besonders die von den Scholastikern im 13. Jahrhundert entwickelten Theorien von einem Schatz der Verdienste Christi und der hierauf gegründeten Verdienste der Heiligen benutzt. Diesen Schatz habe die Kirche zu verwalten und könne aus ihm einem Jeden aus besondern Gründen so viel zueignen, als für ihn erforderlich sei. Aus diesen Prämissen wurde das Recht des Ablasses abgeleitet und Clemens VI. entwickelte diese Lehren in der Bulle, durch welche er im Jahre 1343 das Jubiläum auf das Jahr 1350 ankündigte; Luther griff sie besonders an; aber Leo X. stellte sie wieder fest *). Auch der Catechismus Romanus hat in dem Capitel von der Buße die Lehre von dem Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen, welche Andern zugeeignet werden können, durch die Behauptung begründet, daß Einer gar wohl die Bußübungen für den Andern übernehmen könne. Liegt hierbei auch die christliche Idee von der Gemeinschaft jedes Gläubigen mit dem ganzen Gottesreiche zu Grunde, so ist sie doch ihres innerlichen, geistig ideellen Characters

*) 9. November 1518. Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs T. I. Buch II. S. 156.

entkleidet und in die Aeußerlichkeit und in das Sinnliche herabgezogen, so daß daraus die Annahme einer mechanischen Uebertragung dieser Verdienste entstehen konnte. Bei der katholischen Lehre vom Ablaß hätten eigentlich alle Bedingungen hervorgehoben werden sollen, deren Erfüllung man bei der rechten Buße forderte; da es aber nicht geschah, so war dem Mißbrauch des Ablasses der freie Zugang gewährt.

Durch das Tridentinum ist der Ablaß wieder im Gegensatz gegen den Protestantismus behauptet und kirchlich bestätigt worden, aber ohne weitere Lehrbestimmungen. Es heißt vielmehr nur, daß der Gebrauch des Ablasses, der für das christliche Volk besonders heilsam sei, beibehalten werden müsse. Sodann wird das Anathema noch über diejenigen gesprochen, die ihn für unnütz erklären oder läugnen, daß die Kirche die Gewalt habe, ihn zu ertheilen. Doch wird dabei bemerkt, daß man nach der alten und bewährten Gewohnheit Mäßigung dabei anwenden solle, damit nicht die Kirchenzucht leide und ihrer Kraft beraubt werde.

Das heilige Abendmahl. In der Auffassung dieses Sacraments zeigt sich die Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche mit unzweideutiger Klarheit wie in ihrem Culminationspuncte. Einmal insofern sie das Sichtbare mit dem Unsichtbaren verwechselt und das Göttliche in die Aeußerlichkeit herabzieht, so daß die sinnliche Erscheinung im Grunde für ein leerer Schein und das Göttliche für die eigentliche Substanz erklärt wird, welche unter der sichtbaren Form verhüllt ist. Sodann tritt hier besonders die Macht des Priesters hervor, insofern er in der Consecration durch ein Wunder die Verwandlung des Brotes und Weines hervorbringt, das Opfer Christi wiederholt und die Wirkungen vermittelt, welche dadurch für die Kirche hervorgerufen werden sollen. Dieser enge Zusammenhang der Lehre vom Abendmahl mit dem innersten Wesen des Katholicismus ist auch von den Katholiken selbst bemerkt worden, nur daß sie darin gerade ein Merkmal der wahren Kirche sehen. So sagt Möhler, die Kirche sei auf eine abbildliche, lebendige Weise der durch alle Zeiten hindurch erscheinende und wirkende Christus, dessen Thätigkeit sie daher ewig wiederhole. Aber gerade diese Verwechs-

lung der Kirche und Christi müssen wir in Anspruch nehmen; denn die Kirche ist ja nicht Christus selbst, sondern nur sein Organ und ihre Unvollkommenheit ist ein Factor, welcher für die Erfolge ihrer Wirksamkeit von großem Einflusse bleibt. Hiernach können die Kirche und Christus nicht in einander aufgehen, wie es gerade die katholische Lehre vom Abendmahl fordert, welche Christum selbst zu der eigentlichen Substanz des Sacramentes unter der sichtbaren Erscheinungsform des Brotes und Weines macht und sein Opfer von dem Priester wiederholt werden läßt.

Der Ursprung dieser Auffassung liegt darin, daß man den äußerlichen Zeichen für sich eine übernatürliche Kraft beilegte und auf das äußerliche Zeichen übertrug, was man dem Glauben hätte zueignen sollen. Darum schrieb man bei der Taufe dem Wasser eine magische Kraft zu und ganz besonders den Elementen beim Abendmahl. Denn dadurch, daß der Priester sie consecrire, werde Leib und Blut Christi hervorgebracht und verbinde sich mit Brot und Wein. Daran schloß sich der Aberglaube an, der mit der äußerlichen Substanz des Sacramentes Mißbrauch trieb und das consecrirte Brot sogar als Amulet auf Reisen u. s. w. bei sich trug. Daher kniete die Gemeinde schon in früher Zeit nieder, wenn die geweihten Elemente emporgehoben wurden, wohin die προσκύνησις deutet, welche schon früh vorkommt *). Aus diesen Grundkeimen bildete sich die Ansicht von einer Verwandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut Christi, so daß, was sich sichtbar darstelle, nur die äußerliche Erscheinungsform für eine ganz andre Substanz sei. Weil diese Auffassung der ganzen Richtung des Zeitgeistes zusagte, erhielt sie in dem Berengar'schen Streit im 11. Jahrhundert den Sieg und wurde von dem Lateranensischen Concil 1215 in der Transsubstantiationslehre kirchlich festgestellt. Möhler meint zwar, es sei im Gegensatze gegen eine gnostisch-idealistische Ansicht und gegen die pantheistische Amalrich's von Bena und David's von Dinanto geschehen. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, daß da, wo frühere

*) Augusti, Denkwürdigkeiten VIII. S. 248—51. citirt Cyrill. Hier. Cat. mystag. V, 21. 22.: κύπτων καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος, womit Constit. Apost. VIII, 14. 15. verglichen werden, besonders Chrysost. hom. de nat. Chr. II. p. 354. ss. ed. Montf.

Jahrhunderte der Abendmahlslehre im Gegensatz zu dem Gnosticismus einen Ausdruck gaben, sie ganz andre Gesichtspuncte aufstellten, indem sie entweder die Realität des Leibes und Blutes Christi gegen den Doketismus hervorhoben, oder die Einheit der Schöpfung und der Erlösung wahrten. Mithin kann die Ausbildung dieser Lehre nicht, wie Möhler meint, gerade im Gegensatz gegen die idealistisch-subjectivirende Ansicht der Gnostiker gemeint sein. Freilich die späteren Gnostiker des 12. und 13. Jahrhunderts schrieben dem Abendmahl eine bloß symbolische Bedeutung zu; aber diese Secten waren doch nicht von einer so großen Bedeutung für die kirchliche Entwicklung, daß die Lehre vom Abendmahl gerade im Gegensatze zu ihnen ihre Bestimmungen erhalten hätte. Am wenigsten paßt diese Behauptung für Amalrich von Bena, der die herrschende Lehre von der Verwandlung gar nicht bekämpfte, sondern sich vielmehr an sie anschloß *). Er lehrte gerade, daß die ganze Natur der Körper kein wahres Sein habe, sondern daß überall das eine Subject Gott sei; dies werde im Abendmahl symbolisch dargestellt und ausgesprochen; in der ganzen Natur wie im Abendmahle sei der Leib Gottes unter dem Accidens der Form zu finden. Amalrich benutzte so die herrschende Lehre für seine Zwecke, ohne daß man daraus schließen dürfte, daß die Transsubstantiationslehre eine pantheistische Grundlage hätte; denn sie nimmt gerade ein unmittelbares Wunder des persönlichen Gottes an. Amalrich schloß sich vielmehr nur an diese Lehre an, indem er sie anders deutete, als sie in ihrem ursprünglichen Sinne gemeint war, denn nach seiner Auffassung wird ja durch die Consecration des Priesters nichts Neues hervorgebracht.

Diese Lehre vom Abendmahl erhielt von dem Tridentinischen Concil im Gegensatz gegen den Protestantismus den kirchlichen Stempel aufgeprägt. Dies Sacrament, sagt dasselbe, habe das Eigenthümliche vor allen andern Sacramenten voraus, daß die übrigen erst dann die Kraft zu heiligen erhielten, wenn Jemand sie gebrauchte, im Abendmahl aber sei der Urheber der Heiligung schon vor dem Gebrauch gegenwärtig. Das ist also die eigentliche Bedeutung der katholischen Lehrbestimmungen. Damit

*) Neander, Kirchengesch. V, 2. S. 598.

hängt es genau zusammen, daß die katholische Kirche die Anbetung der äußern Zeichen verlangt, weil unter ihrer Gestalt Christus selbst mit seinem Leib und Blut vorhanden ist; daher wurde auch das Frohnleichnamsfest zur Feier dieses Wunders eingesetzt.

Möhler vergleicht die protestantische Lehre vom Abendmahl und von der Rechtfertigung und Wiedergeburt mit einander und meint, daß der Protestantismus in beiden demselben Dualismus huldige. Er müsse die Elemente des Brotes und Weines noch festhalten, und wolle nicht ausschließlich Christum haben, wie er ja auch in dem Gläubigen nach der Wiedergeburt noch einen Gegensatz zur Heiligung statuire. Und gewiß, eine Analogie ist vorhanden, aber sie bezieht sich gerade auf dasjenige, worin der protestantische Standpunct vollkommen Recht hat. Denn auch nach der Wiedergeburt ist der Gegensatz zwischen dem Geist und dem Fleisch als noch vorhanden anzuerkennen, und ebenso wenig darf man bei dem Abendmahl den lebendigen gegenwärtigen Christus mit den äußerlichen Zeichen verwechseln, die ihn darstellen, wie es der Katholicismus mit dem Göttlichen und dem Organe desselben thut.

Eine weitere Folgerung aus der katholischen Anschauung ist die Lehre von dem Meßopfer, durch welche wieder dasjenige, was als Aneignung des objectiv Gegebenen durch den Glauben betrachtet werden sollte, auf die äußerliche Handlung der Kirche übertragen wird. Denn der Begriff des Opfers bei dem Abendmahl wurde ursprünglich in einem ganz andern als im katholischen Sinne gefaßt, nämlich bloß geistig symbolisch, indem man ihn nicht auf das Opfer Christi, sondern auf die geistige Opferhandlung im Gemüthe der Gläubigen bezog. Wie ursprünglich Brot und Wein von der Gemeinde dargebracht wurden, so betrachtete man diese Handlung in den ersten Jahrhunderten als ein symbolisches Zeichen davon, daß die Gemeinde Alles, was sie habe, mit ihrem ganzen Leben dem Dienste Gottes weihe. Wenn nun derjenige, welcher die Feier des Abendmahls leitete, Brot und Wein, diese Gaben der Gemeinde, emporhob, dankte er Gott in ihrem Namen für die Gaben der Schöpfung und der Erlösung und bezeugte, daß die Gemeinde dies Brot und Wein als die Erstlinge der Gaben darbrächte, welche sie empfangen hätte. Nur in diesem Sinne redete man von einem geistigen Dankopfer beim Abendmahl, und der innere Zusammenhang hiervon mit der Idee des Abendmahls ist

unmittelbar deutlich; denn mit der Erlösung war die Pflicht gegeben, daß man bereit sei, sich selbst und Alles, was man habe, Gott zu weihen. Deshalb wird denn auch dies geistige Opfer der Christen den jüdischen und heidnischen Opfern gegenübergestellt.

Wie nun im 3. Jahrhundert die falsche Anschauung von christlichen Priestern sich bildete, als ob man auch in der christlichen Kirche ein solches Priesterthum wie im Judenthum habe, so meinte man auch ein Opfer für dieselben haben zu müssen und so deutete man die ganz anders gemeinte Opferidee auf die Opferhandlung des Priesters um. Man schrieb ihm ein sacrificium zu, redete von einem offerre und von einer commemoratio sacrificii Christi. Zwar verknüpfte man damit noch keinen bestimmten Gedanken; indem man aber bei der Feier des Abendmahls nicht sowohl auf die That der ganzen Gemeinde hinsah, als vielmehr auf die Verrichtung des Priesters, so war damit schon der Keim zu allen weiteren Mißverständnissen gegeben. Der Begriff von einer lebendigen Aneignung des Opfers Christi ging allmählig in die Vorstellung von einer Wiederholung dieses Opfers selbst über, die auf mystische, sacramentliche Weise durch den Priester geschehe. Daran schlossen sich mancherlei Vorstellungen von der magischen Wirkung dieses Opfers in verschiedenen Beziehungen an. So sehr man eine solche Vorstellung auch vergeistigt, so bleibt sie doch nichts Anderes, als eine Uebertragung dessen, was von der subjectiven Aneignung der objectiv geschehenen Erlösung gesagt werden kann, auf das opus operatum des Priesters, eine Verwechslung des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen mit einem particulären Priesterthum des alten Testaments.

Dazu kam noch, daß man wie bei allen heil'gen Handlungen der alten Kirche, so auch bei der Feier des Andenkens der Verstorbenen und besonders der Märtyrer die Communionfeier als Feier der Erlösung zuzuziehen pflegte; man versammelte sich über den Gräbern und feierte das heilige Abendmahl im Bewußtsein der fortdauernden Gemeinschaft mit den im Glauben an den Herrn Entschlafenen. Indem nun jene falsche Opferidee hinzutrat, schloß sich daran die Ansicht von einer magischen Wirkung dieser Opferhandlung für die Verstorbenen zur Erleichterung ihrer Leiden im Jenseits an, eine Annahme, welche mit der Vorstellung von dem ignis purgatorius zusammenhängt.

Diese Idee von dem Meßopfer wurde auch von dem Tridentinum aufgenommen. Weil in diesem göttlichen Opfer, welches in der Messe vollbracht wird, derselbe Christus enthalten ist und auf unblutige Weise dargebracht wird, welcher sich einmal auf dem Altar des Kreuzes blutig geopfert hat, so ist es auch wahrhaft versöhnend, und wenn man mit aufrichtigem Herzen, mit Glauben und Ehrfurcht zu Gott kommt, so erlangt man durch dasselbe Barmherzigkeit und findet Gottes Gnade, welche zur gelegenen Zeit auch die nöthige Hülfe verleiht.

Aus dieser Opferidee beim Abendmahl ging eine Feier hervor, welche freilich dem ursprünglichen Zwecke des Abendmahls ganz zuwider ist — eine Feier des Priesters allein, ohne Theilnahme der Gemeinde, ja zuweilen sogar ohne jegliche Zeugen, die sogenannte Privatmesse. Auch dies wurde durch das Tridentinum gutgeheißen, indem es erklärte: Obgleich es zu wünschen sei, daß bei der Messe unter der Theilnahme der Gläubigen durch den geistigen Affect und den sacramentlichen Genuß communicirt werde, so wolle doch das Concil die vom Priester allein vollzogene Messe nicht verdammen; denn auch diese könne als wahrhaft gemeinsam betrachtet werden, theils weil das Volk geistig Theil nehme, theils weil sie von dem öffentlichen Diener der Kirche nicht für ihn allein gefeiert werde, sondern für alle Gläubigen, die zu dem Leibe Christi gehören. Mit denselben Gründen könnte man es rechtfertigen, daß die Laien überhaupt nicht zu communiciren brauchten.

Aus dieser Vorstellung von dem Verhältniß der Handlung des Priesters zu der Gemeinde in Verbindung mit einer mißverstandenen Ehrfurcht vor den äußerlichen Zeichen, und mit der Idee von der Gewalt der Kirche, Anordnungen zur Fortbildung des kirchlichen Lebens zu treffen, entsprang die Veränderung, welche sich in der Art der Austheilung des Abendmahls findet, daß nämlich den Laien der Kelch entzogen wurde. In früherer Zeit finden wir nur Beispiele davon, daß man das consecrirte Brot mit sich nach Hause nahm, wie es in Nordafrika schon im 2. Jahrhundert geschah, um mit dem Brot allein jeden Morgen vor jedem andern Geschäfte die Communion zu feiern, also eine Selbstcommunion in Einer Gestalt. Dabei lag die rein christliche Idee zu Grunde, daß das ganze Leben durch die Erlösung geheiligt werden sollte; aber eben dieser

christliche Gedanke wurde durch den Mißverstand in eine bloße Aeußerlichkeit umgesetzt. Da man in der alten Kirche, besonders in der nordafrikanischen, aus Mißverständniß von Joh. 6, 53 die Communion wie die Taufe für unbedingt nothwendig zur Seligkeit hielt, mußte man Beides auch für die Kinder fordern, und so entstand die Kindercommunion, welche in der abendländischen Kirche im 11. Jahrhundert aufgehoben wurde. Man reichte jedoch den Kindern nach einer bloßen Observanz nur den Wein. In dem ganzen ersten Jahrtausend der Kirche theilte man das Abendmahl vollständig aus, und erst nach dieser Zeit erzeugte die Vorstellung von der Transsubstantiation die Furcht, daß etwas von dem Blute Christi verschüttet werden könnte. Man reichte daher den Kranken bloß das in Wein getauchte Brot. Zugleich wirkte die Idee von dem Meßopfer und von dem Unterschiede zwischen Priestern und Laien darauf ein, daß man meinte, wenn Christus das Abendmahl in zwiefacher Gestalt eingesetzt habe, so gelte dies nur für die Priester. Hatte ferner die Kirche das Recht, unter der Leitung des göttlichen Geistes in den heiligen Handlungen zeitgemäße Veränderungen vorzunehmen, so hielt man sie auch für befugt, aus besondern Ursachen den Laien die eine Gestalt des Abendmahls zu entziehen; das geschah denn auch im 12. u. 13. Jahrhundert. Diese Maßnahme wurde von den Scholastikern durch die Lehre von der concomitantia, die man anfangs freilich unabhängig von der Kelchentziehung entwickelt hatte, noch besonders begründet. Als darum die Hussiten in Böhmen die vollständige Austheilung des Abendmahls einführten, bestätigte das Costnitzer Concil ihnen gegenüber im Juni 1415 die Kelchentziehung; und wenngleich das Basler Concil den Böhmen die Austheilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt wieder erlaubte, so geschah es doch nur vermöge derselben Machtvollkommenheit der Kirche, durch welche es ihnen früher verboten war.

Auf dem Concil zu Trident kam auch diese Sache zur Sprache. Mehrere katholische Fürsten, Karl V., der Erzherzog von Oesterreich und der Herzog von Baiern, verwandten sich dafür, daß ihren Unterthanen eine Dispensation unter manchen Einschränkungen bewilligt würde *). Bei den heftigen Debatten kamen denn auch mancherlei sonderbare Gründe für die Kelchentziehung vor, z. B, daß

*) Gieseler, Kirchengesch. III., 1. S. 353.

der Wein durch lange Aufbewahrung in Essig verwandelt werden könne, daß man bei großen Gemeinden kein genügendes Gefäß finden könne u. s. w. Ein Portugiese argumentirte folgendermaßen: Weil Christus selbst nur für die Priester den Genuß des Kelches festgesetzt habe, so folge daraus, daß Christus zuerst die Apostel noch als Laien betrachtet habe, als er ihnen den Leib darreichte; mit den Worten: das thut zu meinem Gedächtniß, habe er sie aber zu Priestern geweiht! Man kam endlich darin überein, daß es der Kirche freistehe, in solchen Dingen Aenderungen zu machen, und es war nur streitig, ob es gerade jetzt gerathen sei, den Laien unter gewissen Beschränkungen den Kelch zu bewilligen. Manche waren dafür, Viele aber dagegen, weil sie fürchteten, daß die Laien immer mehr verlangen würden, wohl auch die Abschaffung des Cölibats der Priester. Daher ward in der 21. Session beschlossen, daß die Kirche immer die Gewalt gehabt habe, in der Verwaltung der Sacramente salva substantia das zu beschließen oder zu verändern, was dem Nutzen der Theilnehmer oder der Ehrfurcht vor dem Sacramente nach Zeit und Ort am meisten zu frommen schiene. Eine solche Gewalt habe Paulus bezeugt (1. Kor. 4, 1), wenn er sagt: Man soll uns betrachten als Diener Christi und als dispensatores mysteriorum Dei. (Da man nämlich μυστήριον von den Sacramenten verstand, so bezog es das Concil auch hier darauf, obwohl nicht von ihnen, sondern von den göttlichen Rathschlüssen zum Heile der Menschen die Rede ist, und nach dem Zusammenhang gerade das Gegentheil darin liegt, daß nämlich die Apostel nur Organe Gottes und Christi seien). Diese ihre Gewalt habe also die Kirche auch bei diesem Sacramente gebraucht. Und weil die heilige Mutter Kirche die Vollmacht dazu anerkanntermaßen besitze, so habe sie, obgleich von Anfang an die Theilnahme der Laien an beider Gestalt in der Kirche nicht selten gewesen sei, doch in dem Fortschritt der Zeit diese Gewohnheit verändert, und aus richtigen und gerechten Gründen den Laien das Abendmahl nur unter Einer Gestalt gereicht. Deshalb sei diese Anordnung für ein Gesetz zu halten, an welchem Niemand ohne die Autorität der Kirche etwas ändern dürfe. Was aber die beiden Artikel betreffe, — fährt das Concil fort — ob die Entscheidung der Kirche, den Laien nur den Leib des Herrn zu reichen, soweit festzuhalten sei, daß in keinem Falle der Gebrauch des Kelches Jemandem bewilligt werden dürfe, oder ob, wenn aus gu-

ten Gründen Jemandem oder einer ganzen Nation oder einem Reich der Gebrauch des Kelchs gestattet werden sollte, dies nur unter gewissen Bedingungen geschehen dürfe, und welche dies seien — das Alles zu untersuchen werde auf eine andere Zeit verschoben und den Päpsten zur Entscheidung überlassen, welche solche Erlaubniß z. B. den unirten Griechen ertheilten. — Merkwürdig, daß die katholische Kirche in diesem Puncte, welcher zum Wesentlichen bei dem Sacramente gehört, die Ueberzeugung hegte, daß sie hierin Veränderungen treffen könne, während sie doch meinte, die Form der Einsetzung, z. B. den Gebrauch des ungesäuerten Brots beim Abendmahle, streng festhalten zu müssen, obgleich doch nach der Absicht Christi das Brot gebraucht werden sollte, weil es das gewöhnliche Nahrungsmittel war, und es nur zufällig sich traf, daß es ungesäuert war! Dasselbe gilt von dem Gebrauch des Wassers und Weins beim Abendmahl; denn Beides war ja nur deshalb ursprünglich gemischt, weil der Wein bei den Alten nicht anders getrunken wurde; nachher aber suchte man darin ein besonderes Mysterium, wie es auch das Tridentinum in der 22. Session aussprach, daß es von der Kirche den Priestern vorgeschrieben sei, Wein und Wasser bei der Abendmahlsfeier zu mischen, da zu glauben sei, daß Christus es gethan habe, theils, weil aus seiner Seite Wasser und Blut geflossen sei, und dies durch die Mischung beim Sacrament dargestellt werden sollte, theils weil das Wasser in der Apokalypse ein Symbol der Gemeinde sei.

8 Die Lehre von den letzten Dingen.

Die Differenzen in der Lehre von den letzten Dingen, in welcher das Verhältniß der ecclesia militans zu der triumphans ihren Ausdruck findet, sind zum großen Theil darin begründet, daß die evangelische Kirche nach ihrem Princip nur dasjenige im Dogma festhalten will, was sie deutlich aus der heiligen Schrift ableiten kann, während die katholische Kirche von der Tradition ausgeht, und daher alles dasjenige sich als Dogma aneignet, was aus dem subjectiven christlichen Gefühl und dessen Ahnungen hervorgegangen war und damit über die Schranken, welche die Offenbarung auf diesem Gebiet sich selbst gesetzt hat, hinausgeht.

Schon früh war die Vorstellung von einer Läuterung derjenigen im Jenseits entstanden, welche in einem Zustande der Un-

vollkommenheit gestorben seien. Die jüdische Theologie hatte schon aus den Lehren des Zoroaster die Meinung entlehnt, daß beim Ende der Welt ein Feuerstrom das All dadurch läutern solle, daß er alles Materielle verzehre. In dieser Form hatte auch die orientalische Kirche in den ersten Jahrhunderten diese Ansicht aufgenommen, aber in der occidentalischen Kirche machte man daraus einen ignis purgatorius gleich nach dem Tode. Anfangs thaten es nur Einzelne, und redeten mehr problematisch davon, wie Augustinus, während diese Anschauung seit Gregor d. Gr. zu einer immer größeren Herrschaft gelangte. Man berief sich dafür auf 1 Kor. 3, 12. ff., wo jedoch im Gleichniß von einem läuternden Feuer in diesem Leben die Rede ist, auf 2. Makk. 12, 43. ff. und andere Stellen. Auf dem Florentinischen Concil 1439 wurde diese Lehre endlich sanctionirt, und das Tridentinische Concil bestimmte, daß es ein purgatorium gäbe, und daß die Seelen durch die Fürbitten der Gläubigen, besonders aber durch das Opfer des Abendmahls daraus errettet werden können. Besonders wurde noch den Bischöfen geboten, die von den Kirchenvätern und den Concilien überlieferte Lehre von dem Fegefeuer den Gläubigen vorzutragen, bei dem rohen Volke aber die schwierigeren und tiefer gehenden Fragen zu vermeiden, wie überhaupt Alles, was ungewiß sei oder auch nur einen Schein des Falschen habe.

Der Protestantismus, meint Möhler, läugne diesen Zustand nur wegen seiner Lehre von der Rechtfertigung; denn weil er diese bloß äußerlich auffasse, als eine objective Sündentilgung, welche mit Einem Schlage geschehe, so könne er auch keine nothwendig fortschreitende, stufenweise Läuterung zugeben. Dies ist aber nicht richtig. Denn wenn die protestantische Lehre vom Glauben die nothwendige Folgerung einer fortwährenden Läuterung und Durchdringung des Gläubigen mit den Lebenselementen Christi in sich schließt, so widerspricht ihr auch nicht eine Läuterung nach dem Tode. Die evangelische Kirche kann aber nichts bestimmen, was die heilige Schrift unbestimmt gelassen hat, weil sie nicht die Willkühr menschlicher Meinungen an die Stelle der göttlichen Offenbarung setzt. Ja, die Lehre von dem ignis purgatorius geht sogar nur aus einer sinnlichen Richtung in religiösen Dingen hervor. Möhler erklärt sie zwar nur für die symbolische Einkleidung der

Lehre von einer geistigen Läuterung; aber in der Kirche ist sie stets von einem sinnlichen Feuer verstanden worden.

Besonders wichtig wird diese Lehre durch ihren Zusammenhang mit der Ansicht von der Wirkung der Fürbitte der Kirche für die Verstorbenen und von der Bedeutung des Abendmahls als eines Meßopfers; ja, sie steht auch mit der Lehre von den Kirchenbußen in engem Zusammenhange. Denn wenn man durch freiwillig übernommene Strafen der göttlichen Gerechtigkeit genügen und dadurch den schärferen Strafen entgehen kann, so folgt daraus, daß Jeder, welcher sich nicht den Kirchenbußen unterzieht, im ignis purgatorius schärfer bestraft wird. Weil der Ablaß sich aber ebenfalls auf den Erlaß der Kirchenstrafen bezieht, die man sonst leiden müßte, und weil er die Stelle der sonst verdienten, härteren Strafe vertritt, so muß der Ablaß wenigstens mittelbar auch auf die Strafen im ignis purgatorius Einfluß gewinnen. Natürlich ist diese Lehre practisch wichtiger als theoretisch, indem sie einen Anschließungspunct für mancherlei abergläubische Vorstellungen gewährt.

Von denjenigen Gliedern der Kirche, welche auch nach dem Tode noch zu der kämpfenden Kirche gehören, werden diejenigen unterschieden, welche schon zur Vollendung und zur vollkommenen Seligkeit gelangt sind, die man darum Heilige nennt. Die Verehrung derselben ging in ihrem ersten Ursprung zwar aus einem rein christlichen Gefühl hervor, und war von jeder Beimischung und von jedem Anstreifen an ein abgöttisches Wesen durchaus entfernt. Denn durch das Christenthum wurde ein neuer Begriff von der Würde der menschlichen Natur in denjenigen gegeben, welche zu Organen des göttlichen Lebens geworden waren. Weil das Christenthum nun der Religion eine geschichtliche Richtung gab, so suchte man gern die Entwicklung des christlichen Lebens in denjenigen auf, welche sich in ihrem Leben besonders als Organe des göttlichen Geistes gezeigt hatten. Daher feierte man zumal in Zeiten der Verfolgung die Todestage derjenigen, welche für den Glauben gelitten hatten, man versammelte sich an diesen Tagen (dies natales martyrum) auf ihren Gräbern, feierte mit einander die Communion, und las ihre Leidensgeschichte vor. Es entwickelte sich aus einem an und für sich rein christlichen Gefühl die Sitte, daß man die Ueberreste von den Gebeinen solcher Menschen hochhielt,

weil man sie als Denkmäler derjenigen Organe betrachtete, in denen und durch die der heilige Geist Großes gewirkt hatte.

Weil man aber bald sich dazu hinneigte, auf das Märtyrerthum als ein opus operatum ein großes Gewicht zu legen, und den Märtyrern eine übertriebene Verehrung zu zollen, so trat das Bewußtsein zurück, daß sie dieselbe sündhafte Natur mit den Uebrigen gemein gehabt hatten. Hieraus bildete sich die Verehrung der Heiligen um so leichter, als nachher bei der großen Masse der übergetretenen Heiden viele heidnische Elemente unter die christlichen sich mischten; ja, schon im 4. Jahrhundert machte man aus den verehrten Heiligen eine Art von Schutzgöttern! Diese Trübung des christlichen Bewußtseins hatte die Wirkung, daß bei solchen Gräbern Erscheinungen erfolgten, welche zu Wundergeschichten Veranlassung gaben — eine psychologisch leicht zu erklärende Wirkung, welche aber wiederum die Verehrung der Heiligen beförderte.

Freilich fand die abgöttische Verehrung der Heiligen nur mißbräuchlich von Seiten des Volkes statt und wurde nie von der Kirchenlehre gutgeheißen. Diese betrachtete die Heiligen nur als besondere Organe der göttlichen Gnade, die auch nach ihrem Tode noch als solche fortwirkten; deshalb sollte man zwar die göttliche Gnade an ihnen preisen, aber nicht zu ihnen beten, als ob sie selbst etwas wirken könnten, sondern nur ihre Vermittlung und Fürbitte nachsuchen, wie die der noch lebenden Gläubigen, da ja die Liebe in den Vollendeten noch größer, als in den Gliedern der Kirche auf Erden sein müsse. Ursprünglich bildete sich diese Verehrung einzelner Verstorbenen nur als Observanz aus, so daß eine jede Gemeinde ihre besonderen Heiligen hatte, und es nur durch einen großen Einfluß und durch die allgemeine Geltung eines Mannes in der ganzen Kirche oder durch seine hervorragenden Verdienste u. s. w. geschehen konnte, wenn seine Verehrung sich weiter verbreitete. Als aber das Ansehen des Papstes als des Oberhauptes der Kirche sich im Abendlande ausbildete, wurde es als ein Act der päpstlichen Macht betrachtet, einem Verstorbenen nach vorangehender Untersuchung die Ehre zu bewilligen, daß er als Heiliger verehrt werden sollte. Man nannte es nachher das Canonisiren, nämlich das Eintragen in den Canon der Heiligen. Dieser Act wurde zuerst von Johannes XV. in Beziehung auf Ulrich von Augsburg (993) vollzogen; er blieb seitdem den Päpsten vorbehalten; Benedict XIV. hat so-

gar ein großes Werk über die Grundsätze bei dem Proceß der Canonisation geschrieben.

Auch diese Lehre der katholischen Kirche wurde von dem Tridentinum bestätigt; es bestimmt, das Volk solle über die intercessio der Heiligen und über die Verehrung der Reliquien unterrichtet werden; man solle es darüber belehren, daß die Heiligen, die mit Christus regieren, ihre Gebete für die Menschen darbringen, daß es gut und nützlich sei, sie anzurufen und zu ihrer Fürbitte und Hülfe wegen der Wohlthaten seine Zuflucht zu nehmen, welche man durch unsern Herrn Jesum Christum, der freilich allein unser Erlöser und Heiland ist, von Gott erlangen wolle; daß aber derjenige gottlos lehre, welcher läugnet, daß man die Heiligen anrufen müsse, oder welcher behauptet, daß sie für die Menschen nicht beten, oder daß ihre Anrufung Götzendienst sei, daß sie mit dem göttlichen Worte streite oder mit der Verehrung des Einen Mittlers, Christus, in Widerspruch stehe; daß auch die heiligen Leiber der Märtyrer u. s. w. von den Gläubigen verehrt werden müßten, weil sie lebendige Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes gewesen seien, und durch sie viele Wohlthaten von Gott den Menschen zu Theil würden.

Vor Allem widerstreitet dem protestantischen Gefühl hierbei die Anmaßung, bestimmen zu wollen, wer vor Andern in das Reich der vollendeten Gläubigen gehöre; dafür hat der Mensch nun einmal kein sicheres Merkmal; bestimmt man es dennoch, so handelt man willkührlich. Wenngleich ferner die Theilnahme der vollendeten Gläubigen an den Angelegenheiten der kämpfenden Gläubigen auf Erden nicht geläugnet werden kann und soll, so hat die heilige Schrift doch auch in dieser Beziehung nichts Sicheres geoffenbart, und will man dennoch etwas Gewisses bestimmen, so greift das subjective Gefühl in unberechtigter Weise Gott vor. Wenn schon darum das christliche Gefühl uns ganz natürlich dazu antreibt, eine Unterstützung in der Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden zu suchen, so läßt sich dasselbe doch nicht mit gleicher Sicherheit und mit gleichem Rechte in Beziehung auf die vollendeten Gläubigen behaupten. Sodann aber schließt sich an diese Lehre vielfacher Aberglaube an, und sie dient nur dazu, die unmittelbare Beziehung des christlichen Bewußtseins zu dem Erlöser immer mehr zurück treten zu lassen; denn obgleich das Verhältniß

zu den andern Mittlern anfangs dem zu Christus untergeordnet wird, so verschwindet doch allmählig die ausschließliche Beziehung zu dem Erlöser durch die Gewöhnung immer mehr. Ueberhaupt wird das Bedürfniß einer solchen Vermittlung erst entstehen, wenn theils das Bewußtsein der gemeinsamen, fortdauernden Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur nicht mehr lebendig genug vorhanden ist, theils bei dem Einzelnen die unmittelbare Beziehung zu dem Erlöser ihre Kraft verloren hat; sonst würde man nicht noch andre Mittler aufsuchen. Gerade weil das Bewußtsein von der Erlösung nicht lebendig genug war, konnte man meinen, in seiner sittlichen Unreinheit sich nicht unmittelbar zu Christus erheben zu dürfen. So sehr man aber auch die Heiligenverehrung zu vergeistigen suchte, so gewann doch der Volksglaube dadurch Nichts; läßt sich doch sogar jeder Götzendienst auf solche Weise vergeistigen, wie die Neuplatoniker es thaten, die in den einzelnen Göttern auch nur das göttliche Urwesen verehrten.

Ein weiterer Fortschritt führte zu der Verehrung der Heiligen in den Bildern — ein Punct, bei welchem der Gebrauch der Kunst für die Religion in Betracht kommt. Das Christenthum trat ja zuerst im Gegensatz gegen die ästhetische Naturreligion des Alterthums auf, welche ihrer Richtung gemäß die Idee des Schönen auf Kosten des Heiligen hervorhob. Dadurch wurde zuerst bei den Christen ein schroffer Gegensatz gegen den Gebrauch der Kunst hervorgerufen, so daß man religiöse Bilder nur als heidnisch ansah. Da man aber nachher im 4. Jahrhunderte immer mehr erkannte, daß das Christenthum alles Menschliche in sich aufnehmen und verklären soll, so verschmähte man auch die Kunst nicht mehr und machte zuerst von derselben einen gemäßigten Gebrauch, indem man in bildlichen Darstellungen Mittel der Anregung zur Andacht erblickte. Sehr bald drängte sich jedoch bei der Masse des Volks eine falsche Betrachtungsweise ein, so sehr auch die Stimme der Kirche, z. B. in Gregor d. Gr., dagegen zeugte; wir erkennen darin schon die Richtung, aus welcher sich der Katholicismus herausbildete. Die Religion wird versinnlicht; das geistige Moment tritt in der Andacht zurück und das künstlerische Element fängt an, die Oberhand zu bekommen. Wie man aber im Orient auch andern Gegenständen und Personen, Fürsten u. s. w. seine Verehrung dadurch erwies, daß man vor ihnen niederkniete, so geschah dasselbe auch

in der griechischen Kirche im 6. Jahrhundert mit den Bildern (προσκύνησις). Und als nachher dieselbe Geistesrichtung in der italienischen Kirche um sich griff, wurde die Bilderverehrung auch in der römischen Kirche herrschend, obgleich die fränkische Kirche noch zuerst im 9. Jahrhundert eine Reaction dagegen ausübte; sie unterlag aber nachher. Dieselbe Regung der ursprünglichen, christlichen Richtung brachte im 8. und 9. Jahrhundert die Streitigkeiten über die Bilder in der griechischen Kirche hervor.

Die Bilderverehrung mußte siegen, weil sie mit dem Geiste des Volks zu eng zusammenhing, und weil der Gegensatz nur von Außen her kam. So gewinnt sie auf dem 2. Nicänischen Concil (787), das auch von der römischen Kirche anerkannt wird, ihre kirchliche Sanction, und die bezüglichen Beschlüsse errangen unter der Kaiserin Theodora (842) auch in der ganzen griechischen Kirche den Sieg.

Freilich wird auch von den eifrigen Vertheidigern der Bilderverehrung immer behauptet, daß sie den Bildern nicht die Anbetung zollen, die allein Christo gebührt, sondern nur Liebe und Verehrung in Beziehung auf diejenigen, welche durch dieselben dargestellt werden, insofern die Heiligen besondere Organe des göttlichen Geistes seien; sie suchten nur ihre Fürbitte, und das Niederknien vor ihren Bildern sei nur eine besondere, symbolische Verehrung, wie sie auch nur Christum anbeteten, aber nicht sein Bild. So wurde προσκύνησις τιμητική und λατρεία von einander unterschieden. Aber auch diese Verehrung gewährte doch dem Aberglauben und einer abgöttischen Richtung bei dem Volke Vorschub.

Das Tridentinum setzte fest, daß die Bilder Christi und der Heiligen in den Tempeln zu bewahren seien, und ihnen die schuldige Verehrung bewiesen werden solle; nicht als ob man glauben sollte, daß in ihnen eine gewisse Gottheit oder göttliche Kraft sei, vielmehr beziehe sich die Ehre, die man ihnen erweise, auf die durch die Bilder dargestellten prototypa, so daß man durch die Bilder nur Christum anbete und die Heiligen verehre.

Das Princip des Protestantismus in seiner Reinheit aufgefaßt, schließt sich freilich nicht an die Richtung jener Bilderstürmer in der griechischen Kirche, an Karlstadt und die reformirte Kirche an, sondern betrachtet die Bilder als an sich gleichgültig, und heißt die Aneignung der Kunst durch die Religion gut; nur den Gegensatz gegen

eine vorherrschend künstlerische Richtung im Cultus hält es fest und bekämpft die Gebräuche einer Verehrung, welche dem rein christlichen Gefühl nicht entsprechen.

Es zeigt sich übrigens an diesen letzten beiden Beispielen, daß der Katholicismus, sobald er sich von seiner Verwandtschaft mit dem jüdischen Princip lossagt, auch das eigenthümlich Christliche hervorhebt, und sowohl die göttliche Lebensmittheilung im Menschen anerkennt, als auch die Kunst für die Religion sich aneignet. Da er aber diese Momente nicht im Zusammenhang mit dem Ganzen des christlichen Bewußtseins auffaßt, so streift er in den Dingen, in welchen er den Gegensatz gegen das Judenthum vertritt, leicht an das Heidnische an.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.